BİLİNÇDIŞI DİL ve ARZU

Abdurrahman Aydın

BIBLIOTECH

BİLİNÇDIŞI DİL ve ARZU

Dilbilimden psikanalize dil ve arzunun eklemlenişi

Abdurrahman Aydın



BIBLIOTECH | Felsefe Dizisi 7 | Bilinçdışı, Dil ve Arzu

Abdurrahman Aydın 1979 Adıyaman doğumlu. Lisansını Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümünde, yüksek lisansını Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde ve doktorasını da Ege Üniversitesi Felsefe bölümünde tamamladı. Adıyaman Üniversitesi Felsefe bölümünde araştırma görevlisi/doktor olarak çalışırken, Barış İçin Akademisyenler bildirisi imzacısı olduğundan, 1 Eylül 2016 tarihli 672 sayılı kanun hükmünde kararname ile işine son verildi. Ayrıntı Dergi yayın kurulu üyesi.

Bibliotech Yayınları
Felsefe Dizisi-7

Bilinçdışı, Dil ve Arzu
Dilbilimden Psikanalize Dil ve Arzunun Eklemlenişi

ISBN 978-605-84473-6-3
Sertifika No: 31627

1. Baskı: Bibliotech Yayınları, Mayıs 2017, Ankara

Yayına Hazırlayan: Sezai Koyunbakan
Kapak Tasarım: Sezai Koyunbakan
Redaksiyon:
Logo: Ecem Dağ
Bibliotech Yayınları
17726. Ada, 106. Sokak, No: 7/2 Eryaman
ANKARA
bibliotechyayinlari@gmail.com

Baskı ve Cilt: Sözkesen İvedik Organize Sanayi Bölgesi
1518. sokak MAT-SİT İş merkezi no:2-40 Ankara

Bilinçdışı Dil ve Arzu

Dilbilimden Psikanalize Dil ve Arzunun Eklemlenişi

Abdurrahman Aydın



İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

Böylesi bir çalışma yapmaya karar vermeme neden olan yazı, Mladen Dolar'ın, çevirisini benim yapmış olduğum "Divandaki Efendi ile Köle" başlıklı yazısıydı. Söz konusu yazıda, Dolar, tanınma diyalektiği konusunda Hegelci bir sorundan söz ediyor ve bu sorunu şu biçimde tanımlıyordu: "Hegel, bir *ben* ile bir *ben* arasındaki ikili ilişkiden bir *ben* ile bir *biz* arasındaki ilişkiye geçişi ikiliğin basit bir çoğalması olarak düşünmekte; *toplumsal*ı (en geniş anlamıyla Hegel'in Tin adını vereceği şeyi) düşünmek için nitel bir üçüncü aşamanın müdahalesinin gerekli olduğunu görememektedir. Lacancı okumada ise üçüncü, orada en nihayetinde bir ikili ilişkinin olabilmesi için başlangıçtan beri orada olmak zorundadır. *Toplumsal*ı ya da *tinsel*i kuran en nihayetinde, yalnızca tanıma değil, bu Ötekidir" (Dolar, 2009: 254). Bu öteki ise öznenin taşıdığı fakat habersiz olduğu bir bilgi düzeni olarak bilinçdışıdır. Ya da Lacan'ın ünlü formülüyle dile getirilirse, bilinçdışı ötekinin söylemidir. Bu bakımdan, böylesi bir çalışmanın bir ilk hareket ettirici motivasyonundan söz edilebilirse eğer, bu, 'toplumsal'ı ya da 'tinsel'i kuran öğe ya da öğelere yönelik bir inceleme tutkusu olmuştur ve elbette Platon sayesinde bildiğimiz üzere, her tutku doğrudan sonuçlara yönelir; aceledir. Oysa düşünce, hele de çağımızın 'hız tutkusu' göz önünde bulundurulursa, yavaş olmak zorundadır. Bu bakımdan da bu çalışma, biraz da kendi hareket ettiricisinin terbiyecisi halini almıştır. İlk motivasyonun doğrudan ulaşmak istediği siyasal sonuçlara dönük arzu, özellikle de Saussure ile Benveniste'in yoğun etkileri sayesinde, yerini 'temellere' dönük bir soruşturmaya bırakmıştır.

'Temeller' ile kastedilen, temel hüviyetini Lacan'ın *Simgesel* kavramında ve özne kavramsallaştırmasında bulmaktadır. Lacan, yapısal antropolojinin kurucusu Claude Lévi-Strauss ile

dilbilimciler Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson ve Émile Benveniste'in etkileri aracılığıyla, kendi düşüncesi açısından merkezî birer kavram olan 'simgesel düzen' kavramı ile 'gösterenin öznesi olarak özne' kavramını geliştirmiştir. Lacan *Simgeseli,* her şeyin kendisi uyarınca yapılandığı bir sistem olarak konumlandırmaktadır. Ona göre, simgeler bir kere belirdikten sonra, insan öznelliği ile bilinçdışı da *dâhil* her şey, bu simgeler ve simgeselin yasası uyarınca düzenlenir ve yapılanır. Freud'a göre bilinçdışı, varoluşumuzun bizden kaçan ve üzerinde hiçbir denetime sahip olamadığımız parçasıydı, fakat aynı zamanda düşünce ve arzularımızı yöneten de oydu. Öbür taraftan Lacan'a göre ise bilinçdışı göstergesel malzemeden oluşmaktadır. Bilinçdışı, denetimimizin dışında kalan bir anlamlama sürecidir; biz dili konuşmayız, bizim aracılığımızla konuşan dildir. Lacan, bilinçdışını, bu anlamda Ötekinin söylemi olarak tarif eder. Büyük Öteki dildir, Simgesel düzendir. Bu Öteki bilinçdışımızın çekirdeğini oluşturan radikal ötekiliktir.

Lacan Simgesel düzeni, insan evreninin sınırlarını işaretlemesi anlamında bütüncülleştirici bir kavram olarak düşünmüştür. Bizler dilin içine doğarız. Başkalarının arzuları dil aracılığıyla eklemlenir ve biz de kendi arzularımızı dil aracılığıyla eklemlemeye zorlanırız. Lacan'ın söylem dairesi adını verdiği şeyin içine kilitlenip kalmış durumdayızdır. Bu söylem dairesinin içine doğarız; o, bizi doğumumuzdan önce işaretler ve ölümümüzden sonra da varlığını sürdürür. Tam olarak insan olabilmek için bu Simgesel düzene -dilin, söylemin düzenine- bağlıyızdır. Bir yapı olarak o bizden kaçsa da biz ondan kaçamayız. Tekil özneler olarak, hiçbir zaman, evrenimizin toplamını oluşturan simgesel ya da toplumsal bütünlüğü tam olarak yakalayamayız, fakat bütünlüğün özneler olarak bizim üzerimizde yapılandırıcı bir kuvveti vardır.

'Gösterenin öznesi olarak özne' kavramı da anlamını Simgeselin bu konumunda bulmaktadır. Lacan, *ben* ile özne arasında temel bir ayrıma gitmektedir. *Ben,* ilk olarak öznenin kendi bedeniyle ilişkisi aracılığıyla biçimlenen 'imgesel bir işlev'dir ve Lacan bu imgesel işlevi "Ayna Evresi" ile açıklar. Burada Lacan,

ben'e ve imgesele ilişkin psikanalitik kavrayışı yeniden formüle etmek için, felsefeden psikoloji ve etolojiye kadar olağandışı genişlikte bir alana eğilmektedir. İmgesel, *ben*'in dünyasıdır; duyu algısının, özdeşleşmenin ve yanılsamalı bir birlik duygusunun linguistik-öncesi dünyasıdır. İmgeseldeki birincil ilişki, bir kimsenin kendi bedeniyle, yani bedenin kendisinin aynamsı imgesiyle ilişkisidir. Bu imgesel süreçler *ben*'i biçimlendirir ve öznenin dış dünyayla ilişkisi içinde özne tarafından tekrarlanır ve pekiştirilirler. Bu nedenle imgesel, gelişimsel bir aşama -bir kimsenin içinden geçtiği ve oradan büyüdüğü bir aşama- değildir; deneyimimizin merkezinde yer almayı sürdürür. Ayna evresindeki kökensel bütünlük ve tutarlılık bir yanılsama olduğundan, *ben*'le ilgili olarak kökensel bir uyumsuzluk söz konusudur (insan, Turgut Uyar'ın "Her insan bir uyumsuzluktur ölü olmadıkça" dizesini hatırlamadan edemiyor). *Ben*, özü itibariyle, bir çatışma ve uyuşmazlık bölgesi; sürekli bir mücadele yeridir. Lacan, öznelliğimizin tam da kalbinde yer alan bu ontolojik boşluğa ya da ilksel kayba 'varlık eksikliği' diyecek; fakat bizim kökensel bir birlik duyumunu yitirmiş olduğumuz iddiasından daha da ileri giderek, bu kaybın, bizzat öznelliğin kurucusu olduğunu ileri sürecektir. Kısaca söylenirse, imgesel, özdeşleşmenin ve aynanın-yansımanın bir dünyası; bir çarpıtma ve yanılsama dünyasıdır. *Ben*'in imgesel bir birlik ve tutarlılığı, bir kez daha elde edebilmesi için gerçekleşen nafile bir mücadelenin yer aldığı bir dünyadır.

Buna karşılık özne ise simgesel düzen içinde oluşur ve dil tarafından belirlenir. Lacan'a göre söylemenin öznesi ile söylenenin öznesi, bir başka deyişle konuşan özne ile konuşulan özne arasında daima bir irtibatsızlık noktası bulunmaktadır. Dilbilimci Émile Benveniste'in bir *kaydıraç* olarak -belirli bir gönderileni olmayan, fakat konuşma edimi içinde, 'Ben' diyen kişiyi işaret eden bir şey olarak- 'Ben' kavramsallaştırmasını izlemek suretiyle, Lacan söz içindeki 'Ben'in dil içinde istikrara sahip hiçbir şeye gönderim yapmadığını ileri sürmüştür. 'Ben', birkaç farklı fenomen tarafından doldurulabilir: Özne, Ben ya da bilinçdışı. Örneğin Lacan'ın "boş söz" olarak adlandırdığı şeyde

'Ben' "ego"ya, "tam söz"de özneye tekabül ederken, diğer durumlarda ne egoya ne de özneye tekabül eder. Bu, Lacan, Rimbaud'dan hareketle *"Ben bir başkasıdır"* dediğinde kast ettiği şeydir. Yani 'Ben' 'ben' değildir; bu iki terim aynı varlığa gönderimde bulunmaz; özne, tekil kişiyle aynı şey değildir – bireyle ilişkisinde merkezsizleşmiştir. Böyelikle Lacan 'Ben'in *tözselliğini bozmakta* ve özneye karşı Simgesele, gösterene öncelik vermektedir. Dilin yapısı özneyi konuşmaktadır ve tersi geçerli değildir. Lacan, bunu, ünlü cümlesinde şu biçimde özetlemektedir: *Özne, bir gösteren tarafından bir başkasına sunulan şeydir.* Özne, anlamlama zinciri içinde gösteren aracılığıyla yakalanır ve özneyi damgalayan, öznenin simgesel düzen içindeki konumunu tayin eden *gösteren*dir.

Bilinçdışının bu *Simgesel* konumunu ve Öznenin bu biçimde kavramsallaştırılmasını layıkıyla kavramak yönündeki bir arayış yapısal antropolojiye ve dilbilime başvurmak zorundadır. Fakat çalışmayı literatüre boğmamak için bu alanların Lacancı düşünce açısından kurucu önem arz eden öğelerine yöneldim. Bunlar, özetle, Saussure'ün gösterge kuramı, Jakobson'ın metafor ve metonimiye ilişkin mülahazaları, Benveniste'in *kaydıraç* kategorisi ve Lévi-Strauss'un simgesele ilişkin çözümlemeleridir. Bu hattan getirdiği kavramlar ve düşüncelerle psikanalitik kuramı yepyeni bir eklemlenmeye tabi tutan Lacan, bunu yaparak geleneksel psikanaliz ile bağlarını da koparmış ve temel keşfinin -bilinçdışının bir dil gibi yapılanmış olduğu düşüncesi- yollarındaki ilk adımlarını atmıştır.

Elbette bu ilk adımlar, 'modern özne' tasavvurunun bir eleştirisi olmak bakımından, modernlik sonrası düşünsel bağlamla doğrudan bir ilişki içerisindedir. Modern felsefe açısından 'özne' ne kadar bağlayıcı bir yere sahipse, yapısalcı ve post-yapısalcı düşüncenin ayırt edici niteliğinin de aynı oranda modern özneden kurtulma arzusunda yattığı pekâlâ söylenebilir. Özellikle post-yapısalcılar, kendisine eşlik eden bireycilikle beraber *ego cogito*'yu reddetmiş ve onun yerine merkezsiz-özne fikrini geliştirmişlerdir. Bu özne, öz-belirleme gücüne sahip otonom bir varlık değil, rekabet halindeki söylemlerin özne aracılığıyla

kesiştiği ve konuştuğu söylem yapısının bir yansımasıdır. "Her birimiz, birtakım şeylerin gerçekleştiği bir tür kavşak durumundayız. Kavşaklar bütünüyle edilgindirler; orada bir şeyler olur. Bir başka yerde ise eşit derecede geçerli bir başka şey olur" (Lévi-Strauss, 1995: 4).

Öznenin bu türlü bir *in absentia* varoluş içerisinde kavranmasının temelini ise linguistik çalışmaları oluşturmaktadır. Lévi-Strauss, Roman Jakobson'un *Six Lectures on Sound and Meaning* ("Ses ve Anlam Üzerine Altı Ders") adlı çalışmasına yazdığı önsözde, Jakobson'un linguistik alanında geliştirmiş olduğu görüşleri antropoloji alanına aktarmış olduğunu bizzat kendisi belirtir. Jakobson'un "Dilin sessel malzemesinin bütünüyle incelenmiş olduğu ve bu yöndeki çalışmaların, özellikle de son elli yılda, pek çok aydınlatıcı sonuç doğurduğu elbette doğrudur. Fakat ele alınan fenomenler çoğunlukla işlevlerinden soyutlanmış bir biçimde incelenmişlerdir. Bu koşullarda bu fenomenlerin sınıflandırılması ve hatta anlaşılması imkânsız olmuştur" sözlerini aktaran Lévi-Strauss, bu çerçevenin etnoloji alanı için de pekâlâ geçerli olduğunu belirtir (Lévi-Strauss, 1978: XII-XIII). Yine bu önsözde, Jakobson'un anlam taşıyan en küçük birimler olarak gördüğü 'fonem'lerin kendi fonik tekillikleri içerisinde durmadıkları, fonemlerin fonemler olarak birbirleriyle karşıtlık ve olumsuzlama ilişkileri içerisinde oldukları fikrini, akrabalık sistemlerinin çözümlemesine taşımış olduğunu belirtir (Lévi-Strauss, 1978: XVIII). Yapısalcılığın temel öncülü, kendi içkin kuralları ve grameri olan gösterge sistemlerini içerdiği sürece bütün toplumsal etkinliğin bir dil oluşturduğu biçimindedir.

Lévi-Strauss'un yapısal metodolojisi, Saussure'ün *dil* (langue) ile *söz* (parole) ya da dil gibi verili bir sistem ile bir bireyin konuşmasında olduğu üzere, o sistemin ifadesi veya dışlaşması arasında yapmış olduğu temel ayrımdan türer. Bu metodoloji, tekil göstergelerin anlamıyla değil, baştanbaşa gösterge sisteminin örgütlenişiyle ilgilenir: "Daha düşük bir düzendeki/sıradaki fenomenlere indirgenmek için çok fazla karmaşık olan fenomenlerle karşılaştığımızda, bunlara yalnızca kendi ilişkilerine bakarak, yani ne türde bir özgün sistem oluşturduklarını

anlamaya çalışarak yaklaşabiliriz" (Lévi-Strauss, 1995: 10). Bu bakımdan bireysel edimler, salt bireysel edimler olarak değil, kendi anlamlarını türettikleri bir toplumsal arka plana olan karşıtlıkları içinde anlaşılabilirler.

Bu çerçeve içinde, Lévi-Strauss, "Akrabalığın Temel Yapıları" başlıklı çalışmasında, 'ilkel' addedilen toplumlardaki evlilik ve akrabalık sistemlerini çözümlerken, bizzat toplumun altında yatan temel bir yapı fikrini geliştirmiştir:

> Farklı kandaşlık dizelgelerinin ve evlilik düzenlemelerinin aynı toplumsal yapı tipiyle, herhangi bir dizelge sistemiyle ya da herhangi bir düzenlemeyle bir arada varolabilecek olmasından, bunların herhangi bir yapıya tekabül edeceği sonucu çıkmaz. Bu üç tip fenomenden yapı, daima en basit olanıdır. Yapı, göstermekte olan ile gösterilmekte olan arasında her zaman işlevsel bir karşılıklılık bulunmasına karşın, değişik anlamlamaları dışa vurma kapasitesine sahip simgesel bir bütün oluşturur (Lévi-Strauss, 1969: 158).

Lévi-Strauss, kadın değiş tokuşunu bu yapı doğrultusunda anlamlandırmaya girişmiş ve burada önemli olanın gerçek kadınların mübadelesi olmadığı sonucuna ulaşmıştır:

> Simgesel düşüncenin ortaya çıkışı, kadınların, sözcükler gibi, mübadele edilen şeyler haline getirilmelerini gerektirmiştir. Aynı kadının birbiriyle bağdaşmaz iki boyut içinde –bir yandan bir kişisel arzu nesnesi ve dolayısıyla da cinsel dürtülerle sahiplik dürtülerinin harekete geçiricisi olarak kadın; öbür yandan da ötekilerin arzusunun nesnesi ve böylelikle de ötekileri, anlaşma aracılığıyla birbirine bağlamanın aygıtı olarak görülen kadın– görülmesi biçimindeki çelişkinin üstesinden gelmenin tek yolu buydu (Lévi-Strauss, 1969: 496).

Lévi-Strauss'a göre burada söz konusu olan *simgesel bir mübadele sistemi*dir. Bu toplumlarda kadınlar birer göstergeye dönüştürülerek simgesel bir değiş tokuş sistemi içinde işletilmektedirler.

> Kadın mübadelesi bir dil gibi işliyordu – ihlal edilemez kuralları ve düzenlemeleri olan, fakat aynı zamanda sistemin tikel kullanıcılarının bilincinin dışında kalan biçimsel bir sistem. Başka

türlü söylenirse, insanların, kendileri pek farkında olmaksızın toplumsal konumlarını belirleyen ve ilişkilerini düzenleyen bilinçdışı bir yapı söz konusudur (Homer, 2013: 54-55)

Psikanalitik kuram açısından buradan çıkarılacak iki sonuç söz konusudur:

Temel bir yapı –'bilinçdışı' bir yapı– vardır ve bu yapının, bütün diğer kandaşlık ilişkileriyle toplumsal ilişkilerin altında yattığı düşünülebilir.

Kandaşlık sistemlerinde vuku bulan şey, evlilik sırasında gerçek kişilerin alınıp verilmesi değil, simgesel bir mübadele sürecidir.

Ayrıca Marcel Mauss'a (1872-1950) bir giriş metninde Lévi-Strauss, "bilinçdışı olarak adlandırılan şeyin, içinde simgesel işlevin özerklik elde ettiği boş bir uzam olduğunu" (Aktaran Homer, 2013: 55) ileri sürüyordu. Bu düşünce, hiç kuşku yok ki içimizde, söylediklerimize hükmeden bir yapının varlığını açığa çıkarmış olan Saussure'ün izinden gidiyordu.

Simgesel işlevin özerkliğine ilişkin Lévi-Strauss'un güçlü kavrayışı, Freudyen psikanalizi daha felsefi ve daha bilimsel bir zemin üzerinde yeniden tesis etme girişiminde, Lacan'a hayati bir adım atma olanağını sağlamıştır.

Simgesel işlevin uygulayıcıları olduğumuz halde, bu işlevin derinlemesine bir incelemesinden uzak duruşumuz oldukça şaşırtıcıdır. ... Çağdaş antropoloji tarafından kendisine verilmiş olan öncü rol dolayısıyla, linguistik bize bir kılavuz olarak hizmet edebilir. ... Freud'un bilinçdışını yerleştirmiş olduğu alanı hâlihazırda Lévi-Strauss'un –evlilik bağlarını ve akrabalıkları düzenleyen toplumsal yasalar ile dil yapılarının mitlerinin bağlantılı olduklarını ileri sürmek yoluyla– fethetmekte oluşu çarpıcı değil midir? Bundan böyle genel bir simge kuramını, bilimlerin yeni bir sınıflandırılışının ekseni yapmamanın olanağı yoktur (Lacan, 2005: 235-236).

Simgeselin özerkliği fikrini, Lacan, gerisin geri, linguistiğe doğru işletmiş ve linguistik düşüncede de köklü değişiklikler yapmıştır. Deyim yerindeyse Simgeselin (bundan sonra bu çalışmada Lacan'cı Simgesel kavramı, ilk harfi büyük olarak yazılacaktır) özerkliğini, dilin özerk bir sistem oluşuyla buluş-

turmuştur. Ancak bu buluşturmadan sonradır ki bilinçdışının bir dil gibi yapılanmış olduğu fikrine ulaşmıştır. Simgesel dilin keşfi, bilinçdışıyla ilişkimizdeki dilsel boyutun vurgulanması sonucunu doğurmaktadır. İnsandaki itki ile dil arasında bir tür yakınlık söz konusu olmasaydı, psikanaliz de olanaklı olmazdı. Bilinçdışı konuşur, fakat hiç kuşku yok ki tam bir açıklıkla değil. Ricoeur'ün ifadesiyle, "Arzuları olan bir insan olarak, maskeyle yol alırım" (Ricoeur, 2007: 20). Bu nedenle analiz, arzunun kendisini değil, dilini merkeze alır.

> Düşleri ilk soruşturma nesnesi yapmakla yetinmeyip aynı zamanda insan arzusunun kılık değiştirmiş, yerine başka bir şey konmuş ve kurmaca biçimini almış tüm anlatımlarının bir modeli kılan Freud, arzu ile dil arasındaki çeşitli eklemlenişleri doğrudan doğruya düşlerde aramaya çağırmaktadır bizi. Birkaç biçimdedir bu eklemlenişler. Birincisi: Yorumlanabilecek olan, görüldüğü biçimiyle düşten çok, düş anlatmanın metnidir; analiz işte bu metnin yerine bir başkasını, arzunun birincil sözü olan metni koymak ister. Böylelikle bir anlamdan diğerine gider. Freud'un kendi sözcüklerini kullanacak olursak, "dürtülerin gelgitleri"ne ancak anlamın gelgitleri içinde ulaşılabilir (Ricoeur, 2007: 19).

Böyle konumlandırıldığında, psikanaliz, Freud'un 1900 tarihli *Düşlerin Yorumu* eserinden itibaren, bir yorum ve dolayısıyla da bir dil etkinliği olarak da belirmektedir. Böylelikle Freud düşüncesinde en azından iki ana eksenin var olduğu ortaya çıkmaktadır: Zaman zaman iktisadi kavramlarla ('yatırım' gibi) da dile gelen dinamik boyut ile dilsel boyut. Ricoeur, bu konuyu ele aldığı *Yoruma Dair, Freud ve Felsefe* adlı eserinde, dilsel boyutu öne çıkarmakla birlikte, bu boyutu dinamik boyutla bağdaştırır. Oysa Jacques Lacan, dilsel boyutu dinamik boyuta karşıt olarak ileri sürecektir. Bu yoldaki kuramsal patlamayı ise linguistik aracılığıyla gerçekleştirecektir.

Bu patlamanın eşik noktasını Roman Jakobson oluşturmaktadır. Jakobson, Saussure'ün dilin iki ekseni -paradigmatik ve sözdizimsel- arasında yapmış olduğu ayrımı alarak, bu eksenler ile metafor ve metoniminin retorik rolleri arasında bir tekabüliyet olduğunu ileri sürmüştür. Metafor, bir sözcüğün ya da ifa-

denin, doğrudan bir karşılaştırma olmaksızın bir başka şeyi tarif etmek üzere kullanılmasıdır. Öbür taraftan metonimi ise bir terimin, genellikle birleşik olduğu bir başka şeye uygulanan bir şey için kullanılmasıdır – örneğin kralın konumunu betimlemek için 'taç' sözcüğünün ya da bir tekne için 'yelkenli' sözcüğünün kullanılması. Jakobson, metaforun, bir terimin bir başka terimle ikame edilmesi olduğunu ve böylelikle de dilin paradigmatik eksenine ya da seçim eksenine tekabül ettiğini göstermiştir. Metonimi ise bir bitişiklik ilişkisidir. Bu ilişki içinde, bir terim, bir başka terime gönderimde bulunur; çünkü ya onunla birleşik ya da ona bitişiktir ve bu nedenle de metonimi sözdizimsel eksene ya da birleştirme eksenine tekabül eder. Lacan, Jakobson'un metafor ve metonimi ile ilgili yapısal modeliyle Freud'un rüya çalışmaları süreci arasında dolaysız bir karşılıklılık buldu. Yoğunlaşma, bir rüyadaki iki ya da daha fazla gösterge veya imgenin, birleşik bir imge oluşturmak üzere bir araya gelmesidir. Böylelikle ortaya çıkan birleşik imge, kendisinin kurucu öğelerinin ikisinin birden anlamıyla yüklenir. Örneğin eziyet verici rüyalarda, rüyayı gören kişi, kendisinin, tanımadığı bir otorite tarafından cezalandırıldığını görebilir ve o figürü, kendi hayatındaki bir figürle tanımlamaya çalışabilir. Fakat bu figür pekâlâ tek bir kişi değil de birkaç başka kişinin -anne, baba, işveren ya da ortak- bir birleşimi ya da yoğunlaşması olabilir. Rüyayı görenin bu figürlerle ilgili belirsiz duyguları, rüyadaki tek bir eziyet eden kişide birleşebilir. Yer değiştirme ise anlamın bir göstergeden bir başkasına aktarıldığı bir süreçtir. Örnek olarak kaygı rüyalarını ele alalım. Kaygı rüyalarında rüyayı gören kişi, hayatındaki çok küçük olaylardan ötürü kaygılı olabilir, fakat bu, yüz yüze oldukları çok daha ciddi bir sorundan basitçe bir sakınma ya da bu sorunun yerini değiştirme biçiminde bir işleve sahiptir. Bu iki süreç, Freud'un, bilinçli düşüncenin *ikincil süreçlerine* karşıt olarak *birincil süreçler* olarak adlandırdığı süreçlerdir. Jakobson'un metafor ile metonimi arasında yapmış olduğu ayrımı, Freud'un *birincil süreçleri*ne bir harita gibi uygulayan Lacan, nihayet bilinçdışının nasıl da bir dil gibi yapılanmış olduğunu gösterebilecek duruma gelmişti. Ona göre bilinçdışı, metafor ile

metoniminin kuralları uyarınca çalışıyordu.

Lacan, Jakobson aracılığıyla elde ettiği görüyü, retrospektif bir biçimde Saussure'e uygulamıştır. Saussure'e göre göstergenin iki yarısı ayrılmaz bir biçimde –bir kâğıdın iki yüzü gibi– birbirine bağlanmıştır ve bunlar koparılamazlar. Lacan'ın sorgulama konusu haline getirdiği şey, tam olarak göstergenin bölünemezliğidir. Lacan, dilsel göstergenin keyfi doğasını benimsemişti, fakat Saussurecü dilbilimin temel önermelerinden iki tanesine kuşkuyla yaklaşıyordu: Göstergenin bölünemezliği ve gösterenin gösterilene üstün olmayışı.

Saussure, seslerin anatomik-fizyolojik temelleriyle ilgilenmek yerine anlamlılık işlevleri üzerine eğilerek, dilin özerk bir yapıya sahip olduğu ve bu özerkliği içerisinde ele alınması gerektiği sonucuna ulaşmıştı (Nobus, 2003: 50 - Altuğ, 2008: 173). Ona göre dil, kültürel bakımdan çeşitlilik gösteren ve tarihsel olarak evrim geçirip gelişen bir sözcük koleksiyonu olarak değil, toplumsal olarak düzenlenen evrensel bir insan yetisi olarak ele alınmalıdır. Bu bakımdan ele alındığında sözel öğeler büyük oranda ikinci plana doğru kaydırılmaktadır. Çünkü Saussure, insan için ayırt edici olanın sessel konuşma olmadığını, bir dil; yani belirli kavramlara karşılık gelen belirli göstergelerden oluşan bir sistem inşa etme yetisi olduğunu ileri sürmektedir (Saussure, 1959: 10). Böylelikle dil, bir sistem olarak yerleştirilmiş ve bu nedenle de şeylerin düzeniyle dilin düzeni birbirinden koparılmış olmaktadır (Altuğ, 2008: 176). Bu zeminden hareketle, Saussure, dildeki sözcüklerin dış dünyadaki nesnelerin adları oldukları biçimindeki dil görüşüne itiraz ediyor ve herhangi bir dil sistemindeki göstergelerin, adları şeylere değil, ses-imgelerini kavramlara bağladıklarını ileri sürüyordu. Bir gösterge ise bir ses-imgesi ile bir kavramın birleşiminde ortaya çıkar (Altuğ, 2008: 182). Bir gösterge, gösteren ile gösterilenin istikrarlı bir birliğidir. Saussure bunu şu biçimde şematize etmektedir:



Buradaki toplam şema göstergenin yapısını verir. Bu yapıda gösteren ile gösterilen arasında bir hiyerarşi yoktur. Gösteren ile gösterilenin bu birliği, öyle bir birliktir ki "hiçbir dilsel gösterge iki düzeye birden gönderimde bulunmaksızın tanımlanamaz; iki düzeyden hiçbirisi diğerinden daha önemli değildir. Üstelik bu iki düzey, birbirinden önce varolmadıkları gibi, meydana gelişlerini de aralarındaki *bağ*'a borçludurlar, onlar yalnızca *bütünde, göstergede* varolurlar (Altuğ, 2008: 186).

Lacan, bu şemadaki ilişkileri tersyüz ederek *gösteren* lehine bir hiyerarşi kurar. Okları ve oval çerçeveyi kaldırmak yoluyla bütünlüğü bozar. Göstereni bar çizgisinin üstüne, gösterileni de altına çeker.

$$\frac{\text{Gösteren}}{\textit{Gösterilen}} \qquad \frac{S}{s}$$

S'gösteren'i, italik yazılmış küçük *s*'gösterilen'i, aradaki bar çizgisi de "anlamlamaya (signification) direnen bariyer"i temsil eder. Lacan'a göre, gösterene özgü olan bağlantıların ve gösterilenin üretilmesinde bu bağlantıların işlevinin önemini tam anlamıyla incelemeyi olanaklı kılan şey, şemadaki bu değiştirimdir (Lacan, 2005: 415). Bu değiştirim aracılığıyla bar çizgisi, yüzer gösteren ile akışkan gösterilen arasındaki gerçek bir sınır olarak konumlandırılır. Bar çizgisi, bir bölgeden diğer bölgeye yumuşak bir geçişin önünü alan bir engeldir (Nobus, 2003: 54).

Göstergenin bütünlüğünü ortadan kaldıran "gösterilensiz bir gösteren" fikri, *ben*'e bağlanmadıkça elbette yanlış anlaşılmaya çok müsaittir. Ancak diyalektik bir bakış açısıyla kavranabilecek bir konudur bu. Burada anlatılmak istenen, gösterenin büsbütün *boş* oluşu değildir. Bir benzetmeyle, gösteren, sürekli kaçış içerisinde olan gösterilenin peşindedir. Bu ise gösterenin bütünüyle boş olduğu değil, boşluklu ve eksik olduğu anlamına gelir. Gösterilene yönelen gösteren, aslında kendi *boşluğunun* peşindedir; kendi boşluğunu tamamlamak üzere hareket eder ki doğrusu, bu hareket dilin hareketidir.

'Ben'e ilişkin bu kavramsallaştırmanın temelinde büyük dilbilimci Émile Benveniste'in düşüncelerinin durduğu yukarıda

belirtilmişti: Bir *kaydıraç* olarak 'Ben'. Bu kavrayışı yerli yerine oturtabilmek için Hegel düşüncesindeki 'bu' kavramına ve 'bu'nun olumsuzluğuna değinmek uygun olacaktır. Hegel'in felsefi keşif yolculuğu olan *Tinin Fenomenolojisi* olumsuz bir önerme ya da uzamdan yola çıkar ki, bu yer 'bu' teriminde bulunmaktadır. *Fenomenoloji*'de Hegel, dünyayı anlamlı kılmaya ilişkin bilinç, öz-bilinç, Akıl, Tin ve din de dâhil olmak üzere, bir dizi farklı felsefi muhasebeden geçerek mutlak bilme biçimindeki nihai kavrama ulaşmaktadır. Fakat Hegel'in sistemi bütün önceki sistemleri içermelidir; zaten 'bilginin ne olduğuna ilişkin Tin'in iç görüsünü anlama' girişimi de ondan önce gelen bütün düşünce biçimlerinin sentezi olarak sunulmaktadır. Hegel'deki olumsuzu görmek için, dünyayı bilmenin ilk biçimi olan duyu-kesinliğine bakılmalıdır.

Hegel'e göre duyu-kesinliği, dünyaya anlam vermenin en temel ve en basit aracıdır. Duyu-kesinliği, adının da ortaya koyduğu üzere, dünyaya ilişkin dolaysız duyusal izlenimimizin doğru ve isabetli olduğunu vazeder. Örneğin bir nesneyi ele alalım. Duyu-kesinliği Bu'nun (gördüğüm, hissettiğim, duyduğum vs. nesnenin), kendisine ilişkin izlenimim tarafından bütüncül bir biçimde kavrandığını ileri sürecektir ve bu nedenle de duyu-kesinliği en somut ve güvenilir bilgi biçimi olarak belirmektedir. Fakat Hegel devam ederek, nesne hakkında yalnızca duyu-kesinliğimizi bir soyutlama aracılığıyla kavramamız suretiyle konuşabileceğimizi ortaya koyar ki bu, dildir. "Buradaki *Bu* nedir?" sorusunu sorduğumuzda, çoktan nesneyi kaybetmiş olur ve nesne hakkında değil de yalnızca dil hakkında konuşur bir duruma geliriz. Duyu-kesinliğini ifade edemeyiz, çünkü kastettiğimiz şeyi ifade etmeyen dil, evrensel/tümel bir nitelik (olumsuz) edinmiştir. Esas itibariyle dil, öz-bilince aittir ve bu nedenle de kendisi hakkında konuşur, fakat yine de bu 'kendi'yi duyuların içerisine yerleştiremez. Hegel'in dediği gibi, "kastedilmiş olan duyusal *Bu*'ya dil aracılığıyla *erişilemez*" (aktaran Agamben, 2006: 13). Bunun anlamı dilin "konuşulamaz olanı konuşarak, yani onu, kendi olumsuzluğu içinde kavrayarak muhafaza ettiğidir" (Agamben, 2006: 13). Hegel düşüncesinde

duyu-kesinliğinin 'bu'su, hakkında konuşulduğu anda gözden kaybolur.

Bilinçdışının metafor ve metoniminin işleyişi uyarınca işlediği düşüncesi bu zeminde ele alınmadığı takdirde, bilinçdışı, hakkında konuşulamaz bir şey olarak kalacaktır. Bu zemin, kuramsal yapının düzenine girebilmek için duyulurun deneysel düzenini bırakma imkânını veren zemindir. Sözün (*parole*) başarısızlığa uğradığı yerde görünür olan malzemenin (bilinçdışının) eklemlenişinin peşine düşer. Sözün tıkandığı, kendi sınırına dayandığı yerdir burası: "Bir kem küm etme, bir şüphe, bizden kaçan bir söz" (Nasio, 2007: 15). Bir semptomdur söz konusu olan. Semptom, bilinçdışının ortaya çıkışıdır. Saussure'ün 'gösterge' kavramına Lacan tarafından yapılmış olan müdahale de temel anlamını 'semptom' kavramında bulacaktır. Semptomun bir gösterge yanı, bir de gösteren yanı vardır. Gösterge, bir şeyi bir kişi için temsil edendir. "Semptom, ıstırap çeken biri için ya da kimi zaman dinleyen için bir şey temsil eder" (Nasio, 2007: 20).

Bilinçdışının yapısını anlaşılır kılan, semptomun gösterge yanı değil, gösteren yanıdır. "Gösteren yanı, bize şöyle der: Kendisini iradem dışında bana dayatan bu ıstırap ona sıkı sıkıya bağlı diğer olaylar arasında *Bir* olaydır, bir olay ki, göstergenin tersine, anlamı yoktur" (Nasio, 2007: 21). Gösteren sabit bir anlama sahip değildir; başka gösterenlerle oluşturduğu toplam ulamda, sürekli başkalaşabilecek, başka anlamlara gelebilecek bir biçimde varlığını hissettirir. Gösteren, kendileriyle eklemlendiği diğerleri arasında *Bir*'dir. "*Bir*'in yerini alan tüm olaylar, farklı maddi gerçeklikleri ne olursa olsun, biçimsel olarak özdeş yinelenirler" (Nasio, 2007: 23). İşte bilinçdışı hakkında konuşabilmemizi, onu bir bilim nesnesi olarak kurabilmemizi sağlayan şey de tam olarak bu biçimsel özdeşliktir. Bilinçdışı, öznenin taşıdığı fakat habersiz olduğu bir bilgi düzenidir. Bu bilgi düzeni, *biçimsel özdeşlik* temelinde yükseldiği için bir dil gibi yapılanmıştır.

Lacan'cı bilinçdışını Freudyen bilinçdışından ayıran da bilinçdışının bir dil gibi yapılanmış olduğu düşüncesidir. Çünkü bu

düşünce Freud'un temel kavramlarını, fakat özellikle de *fallusu* bir gösteren olarak konumlandırma olanağı doğurmaktadır. Fallusun bir gösteren oluşu ise psikanalizin merkezî kompleksi olan Oedipus kompleksini *simgesel bir yapı* olarak yeniden formüle etmeye imkân tanımaktadır. Lacan'ın bu formülasyonuna göre, çocuk, arzulayan bir özne olarak simgesel düzen içinde bir konum üstlenirken, kastrasyon tehdidi, gerçek bir bedensel tehdidi değil, simgesel bir süreci içerir. Benzer bir şekilde, Lacan, babanın rolünü de radikal bir biçimde yeniden formüle etmiştir. Psikanalizde babanın rolü, gerçek bir babanın varlığına değil, annenin arzusunu simgesel yasayla ikame eden bir gösterene, paternal metafora dayanır. Babanın-Adının müdahalesi aracılığıyla imgeselin ikili ilişkisi kırılır ve fallus, kökensel kayıp nesne olarak konumlanır. Arzunun kökensel ereksel-nedeni ve bilinçdışının merkezî ve örgütleyici göstereni fallustur. Bu fikirler, iki baba kavramı aracılığıyla süperegonun işlevine bağlanırlar. Bu işlev, simgesel yasanın içselleştirilmesi ile bu yasayı ihlal etme arzusunun aynı anda işlerlik kazanmasıdır.

Lacan'a göre, bilinçdışının ne olduğunu bilemeyiz. Gerçekten de o bir şey değil, bir hipotezdir; bilinçdışını bilemeyiz, fakat onu öznenin sözünden çıkarsayabiliriz. Orada, başka bir yerde mevcut bir 'bilgi'nin, bir X'in olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Bu anlamda, bilinçdışı, kendisini simgesel düzen içinde dışa vurur ve öznenin, birey-aşırı bir simgesel düzenle karşılaşması aracılığıyla ortaya çıkar. Bir-Öteki olmaksızın bilinçdışı diye bir şey söz konusu olamaz. Bilinçdışı, bir-Ötekinin -yazıtları deşifre edebilecek bir muhatap, okur ya da analistin- mevcudiyetine dayanır. Benzer bir şekilde bilinçdışının öznesi, arzunun öznesi tekil bir insanla aynı değildir; gösteren ile gösterilen arasındaki boşlukta oluşan bir şeydir. Özne, dil tarafından damgalanmış olduğu müddetçe, gösterenin öznesidir. Aynı zamanda özne, gösteren zincirindeki *gediktir* – simgesel ile gerçek arasında açılan boşluktur ve dürtü, kendisini bu boşluk aracılığıyla açığa vurur.

Gerçek, görünür olduğu üzere simgeselleştirmeye direnen şeydir; öznelliğin ve simgesel düzenin çekirdeğindeki travmatik tözdür. Böylelikle gerçek, ölüm dürtüsüyle ve insan

varoluşunun nihai ve hakkında konuşulamaz sınırı olarak *jouissance* ile birleşmiştir. *Jouissance* arzunun karşıtıdır -arzumuzun başarısızlığı nedeniyle deneyimlediğimiz hayal kırıklığıdır- ve özne, kendisini, bu imkânsız senaryo içinde, fantezi ve *objet petit a* aracılığıyla ayakta tutar. Lacan, bu kavramlarla psikanaliz pratiğinde ve bu pratiğin diğer disiplinlere sağladığı içerimlerde bir devrim yapmıştır. Bu devrime ilişkin manzara ise kendisini Lacan'ın cinsel ayrıma ilişkin düşüncelerinde göstermektedir.

Doğrusu bütün bunlar bilinçdışı arzu hakkında nasıl konuşulabileceğine ilişkin bir kuramı ortaya koymaktadır. Bilinçdışı arzu hakkında konuşmak, onu bilincin alanına çekmektir ve bilinçdışı, tanımı itibarıyla bilinçten çıkarılmış ve bilince tekrar çağrılamaz olandır. Bir başka ifadeyle, bilinçdışı, dilden çıkarılmış olandır. Fakat bilinçdışı ve insan arzusu, temsillerimizin/tasarımlarımızın içine işler ve kültürümüzün tam kalbinde, daimi bir istikrarsızlık ve aksama durumu yaratır. Lacancı psikanalizin güncelliği ve değeri, bu uzamı açık tutmasında ve birlikli, uyumlu, çatışmasız bir özne ya da topluma ilişkin 'ideolojik' kapanımı reddetmesinde ve kendisini kültürel metinler aracılığıyla gösteren arzunun, dışlaşma biçimlerini analiz etmesinde yatmaktadır.

Birinci Bölüm:
Kuramsal Temeller

DİLBİLİMDE BİR DEVRİM: FERDINAND DE SAUSSURE

İlkin elbette başlığın hesabı verilmeli. Her şeyden önce bir *devrim*den söz ediliyorsa, bu, düşüncenin tekil olanın anlatılamazlığı ile tümelin anlaşılırlığı arasında bir tercih yapmaya zorlanmadığı ve böylelikle de bir aidiyet durumuna döndürülmediği bir durumun ifadesi olmalıdır. Bu tutum, Saussure'ü bir devrimci gibi değil, Saussure olayını bir *devrim* gibi kavrama yönünde bir girişimin sonucudur. O halde mesele, temelde, Saussure'ü kendi tarihsel ve toplumsal bağlamı içinde okuma meselesi değil, Saussure'ün kopuşunun ne'den ve neden bir kopuş olduğunun ve bu kopuş aracılığıyla düşüncenin ufkunun köklü bir biçimde değişmesinin konumlandırılması meselesidir.

Söz konusu kopuş, temelde bir düzlem değişikliği ya da Saussure'ün ifadesiyle bakış açısındaki bir farklılaşmadır: "Nesnenin bakış açısını öncelemesi bir kenara, öyle görünüyor ki nesneyi yaratan bakış açısının kendisidir" (Saussure, 1959: 8). Böylelikle Saussure'ün dille ilgili olarak yaptığı, açıklama zemininin bütünüyle değiştirilmesidir. Ona göre karşılaştırmalı dilbilimle uğraşanlar, temel sorular sormayı başaramamışlardır. Saussure'ün tarihselci dilbilimciler karşısındaki hayal kırıklığı, onu şu soruyu sormaya yönlendirir: Dilbilimin nesnesi nedir? Bu soruya verdiği yanıt, içerisinde yetişmiş olduğu entelektüel perspektifi çarpıcı bir biçimde tersine çevirir; çünkü asli incelemenin, "bir dilin zaman içinde geçirdiği değişimler (*artzamanlı inceleme*) olmadığını, bir dilin verili bir andaki durumunun betimsel incelenişi (*eşzamanlı inceleme*) olduğunu belirtir. Saussure'ün konumu perspektifte temel ve büyük bir kaymayı temsil ettiği için devrimci bir konumdur" (Holdcroft, 1991: 17)

Bu perspektif değişikliği, dilbilimin sınırları içinde kalmamış, özellikle psikanaliz ve yapısalcı düşünce olmak üzere pek çok

başka disiplin üzerinde de son derece güçlü etkiler bırakmıştır. Bu değişikliğe ilişkin temel niteliğinde görülen eseri *Genel Dilbilim Dersleri*'dir ve bu çalışma, çoğunlukla, Saussure'ün bir tür 'resmi dil görüşü' olarak adlandırılabilecek görüş açısıyla karşıtlık içindeki 'gayri resmi dil görüşünün' içerildiği çalışma olarak değerlendirilmiştir/değerlendirilmektedir. *Genel Dilbilim Dersleri*'nin onun sağlığında yayınlanmamış oluşu da göz önünde bulundurulunca, bu eğilim, oldukça güçlü bir fikir olarak görünmektedir. Böylelikle pek çok büyük düşünür için olduğu gibi Saussure için de iki ayrı dönemden ve buna bağlı olarak da iki ayrı Saussure'den söz edilebilmektedir. İlki Hint-Avrupa dil çalışmalarına ve büyük oranda da fonolojiye eğilmiş tarihselci Saussure iken ikincisi *eşzamanlı* çözümlemeyi ön plana almış ve böylelikle dilin nasıl bir işleyişe sahip olduğu sorusunun peşine düşmüş Saussure'dür. Bu, doğru kabul edilirse, çıkan sonuç, Saussure'ün devriminin aynı zamanda kendisine de karşı bir devrim olduğudur. Fakat bu çalışmada, 'iki Saussure' ayrımı reddedilecek ve Saussure'ün düşüncesindeki süreklilikler öne çıkarılarak, Saussure'ün ilk dönem düşüncesi addedilen şeyin, ikinci dönem düşüncesi olarak addedilen şeyi nasıl doğurduğu belirlenmeye çalışılacaktır.

Saussure'ün en ünlü çalışması olan *Genel Dilbilim Dersleri* 1913'teki ölümünden sonra, öğrencileri Charles Bally ve Albert Sechehaye tarafından, Saussure'ün Cenova'da vermiş olduğu derslerde alınmış notlardan oluşturularak 1916'da yayınlanmıştır. Bu metin, genel ya da kuramsal dilbilimin başlangıcı olarak görülmektedir. Fakat hayatının önemli bir kısmını Sanskritçe ve Hint-Avrupa dilleri uzmanı olarak geçirmiş olan Saussure ile *Genel Dilbilim Dersleri*'nin Saussure'ü arasındaki bağ nedir? (Davies, 2004: 10) Bu soruyu yanıtlayabilmek için ilkin 19. yüzyılın dilbilimsel arka planına kısaca da olsa değinmek gerekmektedir.

Saussure, 1876'da Leipzig Üniversitesine girdiğinde, dönemin dilbilimcileri teorik dilbilimciliğinden ziyade karşılaştırmalı dilbilimciliğiyle uğraşıyorlardı. Özellikle de Leipzig'deki genel eğilim, kadim bir dilin, ilk belirdiği dönemden en iyi

bilindiği döneme kadarki gelişimini anlamak ve açıklamak biçimindeydi. Bu bağlam içinde, 'açıklama' da çoğunlukla, önceki dil durumlarını değiştiren morfolojik yeniliklerin ve ses değişimlerinin yeniden inşası yoluyla, sonraki aşamalarda beliren düzensizliklerin muhasebesini oluşturmak anlamına geliyordu (Davies, 2004: 11-12). Karşılaştırmalı dilbilim ikili bir işleyişe sahipti: Belirli bir dilin farklı dil durumları arasında bir karşılaştırma ve farklı diller arasındaki karşılaştırma. Karşılaştırmanın bu biçimde uygulanması, kimi farklı dillerin aynı dil ailesinden olduklarını saptamaya da olanak tanıyordu.

Söz konusu dil aileleri içinden Hint-Avrupa dil ailesi üzerinde uzmanlaşan Saussure, 1878'de, henüz yirmi bir yaşındayken, bu alanın klasikleri arasında sayılan *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*'i yayınladı. Bu bir karşılaştırmalı gramer kitabıydı. Kitap Hint-Avrupa dil ailesinin sesbilimini yapıyor ve bir yandan köken dil doğrultusunda yeniden inşa edilebilecek ünlülere gönderimde bulunuyor, diğer yandan da gramatik karşıtlıkları damgalayan sessel almaşıklık fenomenleri üzerine eğiliyordu (Davies, 2004: 17). Bu kitapta tartışılan şey yalnızca ses değil, karşıtlıkları, hiyerarşileri ve morfofonemik işlevleriyle birlikte bütün bir fonolojik sistemdi. Temel fonolojik öğelerin neler olduğu ve morfolojik/fonolojik bir sistem içinde nasıl işlevlendikleri soruluyordu. Saussure, empirik malzemenin çeşitliliğinin altında yatan genel ilkeleri saptamaya çalışıyordu (Benveniste, 1995: 29). Bu kitap, yeni bir bakış açısının ilk görünümünü, sonradan yapısalcılığa baskın olacak hiyerarşi ilkesini sunuyordu: Bir dilin öğeleri, yan yana varolmazlar, birbirleri sayesinde varolurlar. Hiç kuşku yok ki bu temel, *Genel Dilbilim Dersleri*'nin de zeminini oluşturmaktadır. Özellikle de anlamın, göstergelerin birbirleriyle ilişkilerinde açığa çıktığı düşüncesinin böylesi bir zeminle ilişkisi açıktır. Göstergeler ancak dilsel bir sistem içerisinde varolurlar. Böylelikle anlamlama da dil sistemi içerisinde konumlandırılmış olmaktadır. Bu, dile ilişkin geleneksel görüşü terk etmek ve dili, kendi özerkliği içinde ele almak anlamına gelmektedir.

Geleneksel 'sözcük' kavramsallaştırmasında anlamlar dile

önsel bir biçimde vardırlar ve dil bu anlamları adlandırır. Bu anlamlar peşinen verilidirler ve sanki bunları bizzat dünya vermiştir. Bu görüşe göre, bunlar *dünyada* vardırlar ve biz onları dil aracılığıyla keşfederiz. Değişik diller bunları değişik biçimlerde keşfederler ve farklı ses örüntüleriyle kodlarlar. Fakat [bu durumda] en nihayetinde diller ve bu dilleri konuşan kimseler, dilin dışındaki gerçeklikten –ki sözcüklerin anlamı kadar mantık ve hakikat de bu alanda temellenmektedir– sorumluymuş gibi ele alınmaktadırlar.

Dilin, şeylere adlar uyduran bir şey olarak kavramsallaştırılması biçimindeki hataya Saussure "nomenklatürizm" (dizelgecilik) demektedir. Dil hakkındaki geleneksel görüşün temel yanlışı, dile, dil bir adlar dizgisiymiş gibi yaklaşmasıdır. "Bu anlayış, kendilerini belirtecek etiketleri almayı bekleyen önceden hazır bir *şeyler* veya *düşünceler* stokunun varolduğunu; ifade edilebilecek şeylerin/düşüncelerin, dilden önce teşkil edilmiş olduklarını ve dilin aracılığı olmaksızın tasarlanabileceklerini varsayar" (Altuğ, 2008: 175). Fakat bir adlar dizgisi olarak dil kavrayışı, üç vahim kusur barındırmaktadır. İlk olarak, dilin temeli, isimler tarafından oluşturulmaz. Linguistik bir göstergenin algısal bir nesneye tekabül edişi ilinekseldir. İkinci olarak, bu dil kavrayışı, *önce* nesnenin *sonra* göstergenin mevcut olduğunu varsayar. Buna göre göstergenin dışsal bir temeli vardır. Başka bir deyişle, bir adlar dizgisi olarak dil kavrayışı, çoğu göstergenin isim olmayışından ötürü değil, bu kavrayışın bir göstergenin anlamına ilişkin muhasebesinin dil-içi bir biçimde –o göstergenin başka göstergelerle ilişkisi bakımından– değil, dil-dışı bir biçimde –bağımsız olarak tanımlanabilir bir şeyle ilişkisi bakımından– konumlanması nedeniyle sorunludur. Bu türde bir muhasebeyle, adlar dizgisi olarak dil kavrayışı, dilin özerkliğini ihlal eder. Bu kavrayışın üçüncü kusuru ise zamanın etkilerini kökten hiçe saymasıdır. Çünkü zamanla gerçekleşen değişimler, yalnızca bir fikre ya da bir nesneye işaret eden sözcüğü değil, ayrıca söz konusu sözcüğün ifade ettiği kavramı da etkiler. Oysa adlar dizgisi olarak dil kavrayışı doğru olsaydı, sözcükler bağımsız olarak tanımlanabilir şeylerin etiketleri du-

rumunda olsaydı, gerçekleşen bu olmaz, yalnızca adlar, yani etiketler değişirdi.

"Saussure, felsefi dil incelemesine egemen olan bu dizelgeci ya da temsil edici dil görüşünü dilin dizgeselliğini anlamanın önünde duran başlıca engel olarak görür" (Altuğ, 2008: 175). Felsefi yaklaşımların karakteristik başarısızlığı, dili bir adlar dizgisi olarak kavramalarından kaynaklanmaktadır; bu yaklaşım eklemlenme olgusunu da ihmal eder ve düşüncelerin adlardan önce mevcut olduklarını varsayar. Oysa Saussure, düşüncenin de ancak dille ve dil içinde eklemlendiği görüşündedir: "Dil olmaksızın düşünce, belirsiz ayrımlaşmamış bir bulutsudur. Önceden varolan hiçbir düşünce yoktur ve dilin ortaya çıkışından önce hiçbir şey seçik değildir" (Saussure, 1959: 112).

Bu durumda, dilbilimin önünde, her şeyden önce kendi nesnesini belirlemek gibi bir sorun durmaktadır. Saussure, dilbilimin nesnesini saptayabilmek için, ilkin 'konu' ile 'nesne' arasında bir ayrıma gider; ardından da dilsel olgular içerisinde dilbilimin konusuna denk düşen bölüm ile nesnesine denk düşen bölümü birbirinden ayırır. "Linguistiğin konusu, ister ilkel halklar ister uygarlaşmış halklar söz konusu olsun, ister arkaik, ister klasik, isterse de çöküş dönemleri olsun, insan sözünün (*langage*) bütün dışavurumlarını içerir" (Saussure, 1959: 6). Nesnesi ise doğal dilden (*langage*) ve sözden (*parole*) ayrı olarak dildir (*langue*). "*Daha başlangıç anında iki ayağımızı birden dil zeminine basmalı ve dili, sözün bütün diğer dışavurumlarının normu olarak kullanmalıyız*" (Saussure, 1959: 9, vurgu yazara ait). Bunun nedeni, dilsel fenomenlerin, karşımıza sürekli ikilemler çıkarmasıdır. Hangi bakış açısını benimsersek benimseyelim, dilsel fenomenlerin daima birbiriyle ilintili iki yönü vardır ve bu yönler, kendi değerlerini bir diğerinden türetirler:

1. Eklemlenmiş heceler, kulak tarafından algılanan akustik izlenimlerdir, fakat sesler, ses organları olmaksızın varolmazlar; örneğin bir *n*, bu iki tarafın ilişkisi sayesinde varolur. Dili, basitçe sese indirgeyemeyiz ya da sesi, oral eklemlenmeden ayıramayız; yine sessel organların hareketlerini, akustik izlenimi hesaba katmaksızın tanımlayamayız.

> 2. Fakat sesi, basitçe bir *şey* gibi düşünelim: Sözü oluşturabilecek midir? Hayır, o yalnızca düşüncenin bir aygıtıdır, kendi başına bir mevcudiyeti yoktur. Bir ses, karmaşık bir akustik-ses birimi, karmaşık bir fizyolojik-psikolojik birim oluşturmak üzere bir kavramla birleşir.
>
> 3. Söz hem bireysel hem toplumsal bir yan içerir ve bunlardan biri olmaksızın diğerini düşünemeyiz.
>
> 4. Söz, her zaman hem kurulu bir sistemi hem de evrimi içerimler. O, her anında hem mevcut bir kurum hem de geçmişin bir ürünüdür. Sistem ile onun tarihi arasında, onun şu anda ne olduğu ile geçmişte ne olmuş olduğu arasında ayrım yapmak, ilk bakışta kolay görünmektedir. Fakat bu ikisi o kadar yakından ilişkilidir ki bunları birbirinden ayrı düşünmek neredeyse olanaksızdır (Saussure, 1959: 8).

Bu sorunların bir yanına eğilmek, bütünlüğü kaybetmek anlamına gelecek; hepsini birden ele almak ise dilbilimin nesnesinin karışık bir yığın olarak belirmesine neden olacaktır. Öbür taraftan dil (*langue*) ise, kendisini-içeren bir bütün ve bir sınıflama ilkesidir. Dile, dilsel olgular arasında ilk yeri verdiğimiz anda, kendisini başka hiçbir sınıflamaya sunmayan bir kütleye doğal bir düzen sokmuş oluruz. Sınıflama ilkesi dili (*langue*) doğal dilden (*langage*) ayırmamızı sağlar. "Dil, doğal dilin belirli bir parçasıdır. Hem dil yetisinin bir ürünüdür, hem de bireylerin söz konusu yetiyi uygulamalarına olanak tanıyan toplumsal bir gövde tarafından benimsenmiş zorunlu yapılagelişlerin bir toplamıdır" (Saussure, 1959: 9).

Dil incelemesinin nesnesi, bir sistem olarak dildir (*langue*). Dile bu birincil yeri verdikten hemen sonra, Saussure, sözcükleri eklemleme yetisinin –doğal olsun ya da olmasın– bir kolektivite tarafından yaratılan ve kullanıma sunulan bir araç yardımıyla işleyebileceğini, bu nedenle de dilin dil yetisine bütünlük verdiğini belirtir (Saussure, 1959: 11). Dil toplumsaldır. Dil yetisiyle birbirlerine bağlanan bütün bireyler arasında bir çeşit *ortalama* sağlayan, kolektif dilin her bireydeki *içsel bilgisi*'dir (Altuğ, 2008: 181). Fakat eklemlenen ve bir biçime kavuşan şey, sadece doğal dil değildir; ayrıca konuşurken 'ses'i de eklemleriz. David

Holdcroft'un örneğine başvurulursa, İngilizce bilmeyen biri, seslerin ardışıklığını, içinde hiçbir doğal bölümlemenin olmadığı bir süreklilik [passthesugar] olarak algılayacak; buna karşılık İngilizce bilen biri ise bu ifadeyi, "Pass the sugar" ('Şekeri uzat') biçimindeki üç sözcüklü bir cümle olarak duyacaktır (Holdcroft, 1991: 21). Böylelikle Saussure, bir işitim imgesi ile bir kavramın bileşimi olarak *gösterge* kavramına ulaşır ve dili de göstergelerin bir sistemi olarak vazeder.

Dilbilimin nesnesinin göstergelerin bir sistemi olarak dil biçiminde saptanması, iki olguya açıklık getirilmesini gerekli kılmaktadır: Gösterge ve sistem. Göstergeyi ilkin bir işitim imgesi ile bir kavramın bileşimi olarak sunan Saussure, *Dersler*'in ilerleyen bölümlerinde bu iki boyutu sırasıyla *gösteren* ve *gösterilen* olarak adlandırır. "Bütüne işaret etmek için *gösterge* (*signe*) sözcüğünü kullanmayı; *işitim imgesi* ve *kavram*'ın yerine de sırasıyla *gösteren* ve *gösterilen* sözcüklerini geçirmeyi öneriyorum" (Saussure, 1959: 67). Saussure göstergenin iki düzeyi arasında bir hiyerarşi kurmaz. "Bu iki düzey, birbirinden önce varolmadıkları gibi, meydana gelişlerini de aralarındaki bağa borçludurlar; onlar yalnızca *bütünde, göstergede* varolurlar" (Altuğ, 2008: 186).

Göstergenin, uyarınca işlediği iki ilke söz konusudur: İlkin gösterge keyfidir ve ikinci olarak da *gösteren* sessel bir doğaya sahip olduğu için *çizgiseldir*. Göstergenin keyfi olması, kavram ile işitim imgesi arasında veya gösterilen ile gösteren arasında doğal bir bağın, içkin bir bağıntının olmaması anlamına gelmektedir. Gösterenin çizgisel oluşuyla ilgili olaraksa Saussure şunları söyler: "Gösteren işitimsel nitelikli olduğundan, yalnızca zaman içinde gerçekleşir ve özelliklerini zamandan alır: a) Bir yayılım gösterir ve b) Bu yayılım da bir tek boyutta ölçülebilir: O da bir çizgidir" (Saussure, 1959: 70).

Burada bir göstergenin *işitimsel* (ve dolayısıyla sessel) yanı olarak gösterenin sözünün edildiği kuşkusuz unutulmamalıdır. Çünkü ses ile yazı arasında köklü bir ayrım vardır. Yazı, çıplak sesi değil, eklemlenmiş sesi görsel olarak taklit eder. Taklidin mantığı, dilin, sesi kapsayarak aşması boyutunu kaybetmemize

yol açar. Bu da sesin eklemlenişi düşüncesinin, yerini harflerin gramatolojisine bırakmasına neden olur. Konuşmada ses dilin içinde kaybolmaz, eklemlenerek başka bir boyuta taşınır. Oysa yazı sesi kaybeder, dilin şekil almamış maddesi olmaktan çıkarır. Bu nedenle yazı hiçbir şeyi eklemlemez; ama eklemlenmiş olanı başka bir yapı içerisinde yeniden ve başka bir şey olarak üretir. Bu nedenle dilin doğal malzemesi olan *sesi* öldüren, gerçekte dil değil, yazıdır.

> Sözcüklerin grafik biçimi, onların sabit ve durağan olduğunu düşünmemize neden olur. Dilin birliği bakımından, grafik biçimin sesten daha uygun olduğunu düşünme eğilimine kapılırız. Salt kurgusal bir birlik yarattığı için, yazının yüzeysel bağlarını kavramak, gerçek bağ olan sessel bağı kavramaktan daha kolaydır.
>
> ... Pek çok insan görsel izlenimlere daha çok dikkat etmektedir; çünkü daha keskindirler ve ayrıca işitsel izlenimlerden daha uzun ömürlüdürler. Grafik biçim, kendisini, sesin yok olması pahasına bu izlenimlere dayatmaktadır (Saussure, 1959: 25).

Bu nedenle çizgisellik ilkesi, yazıdaki ardı ardına geliş bağlamında değil, konuşmanın ve sesin zaman içindeki çizgiselliği olarak düşünülmelidir. Saussure'e göre dilin bütün mekanizması bu çizgisellik ilkesine dayanmaktadır. Sınırlanmış ve birbirlerini sınırlayan dilsel öğelerin çizgiselliğidir bu.

Sınırlama düşüncesi, yalnızca bazı göstergelerin mutlak anlamda keyfi olduğu düşüncesini doğurur. Buna göre kimi göstergeler göreli olarak nedenli olabilirler (Saussure, 1959: 131). Örneğin 'yirmi' ile 'on dokuz'un keyfilik düzeyi aynı değildir; tek tek ele alındıklarında 'on' ile 'dokuz'un keyfilik düzeyi 'yirmi'nin keyfilik düzeyiyle aynıdır; fakat ikisini birleştirerek elde ettiğimiz 'on dokuz'un bunlara oranla göreli bir nedenliliği bulunmaktadır. Göreli nedenlilik, göstergenin keyfiliğine bir sınırlama getirir. Saussure tam bu noktada, göstergenin keyfiliğini irrasyonel bir ilke olarak tarif eder ve bu ilkenin, bir sınırlama olmaksızın işlemesi durumunda, elimizde son derece karışık bir malzemeden başka bir şeyin bulunmayacağını belirtir. Böylelikle dil, göstergelerle ve 'göstergelerin keyfiliğine karşı' işleyen

bir sistem olarak konumlanır.

Sınırlayıcı bir ilke olarak beliren göreli nedensellik, 1) verili bir terimin çözümlemesini ve dolayısıyla da sözdizimsel bir ilişkiyi ve 2) bir ya da daha fazla başka terimin çağrılışını ve dolayısıyla da çağrışımsal bir ilişkiyi içerimlemektedir (Saussure, 1959: 132). Göstergenin keyfiliği dilin bütün zeminini oluşturmaktadır ve sistemin sistemselliği de bütünüyle bu keyfiliğin sınırlandırılmasıyla ilgilidir. Keyfilik ilkesi irrasyoneldir ve göreli nedensellik, düzeni kurmak üzere sahneye çıkmaktadır.

Saussure'ün gösterge kuramının son boyutunu ise paradoksal bir belirleme oluşturmaktadır: Dil kaçınılmaz bir biçimde değişir, fakat hiç kimsenin onu değiştirebilmesi mümkün değildir. Dillerin değişime açıklığı ile değişime gösterdikleri direnç, köklü bir biçimde birbirine bağlıdır. Dildeki değişimin de değişmezliğin de kaynağı göstergenin keyfiliğidir. Dilsel değişimler, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkide gerçekleşen bir kayma sonucu meydana gelirler (Holdcroft, 1991: 67-68). Bu kayma ise zamanla gerçekleşir. "Dile, konuşanların istedikleri gibi değiştirebilecekleri kuru bir sözleşme gözüyle bakmamızı önleyen şey, toplumsal güçle el ele veren zamanın etkisidir. Zaman dışta bırakılırsa, dil olguları eksik kalır ve hiçbir sonuca varılamaz" (Saussure'den aktaran Altuğ, 2008: 191). Dildeki değişimi açıklamak üzere 'zaman'a başvuran Saussure, değişimi artzamanlılığa bağlar ve artzamanlı incelemeyi de tikel öğelerin birbiri ardınca gelişinin incelenmesi olarak konumlandırır. Dili (*langue*) inceleyecek olan, eşzamanlı incelemedir. Eşzamanlı dilbilim, birlikte varolan terimleri birbirine bağlayan ve konuşanların kolektif zihninde bir sistemi biçimlendiren mantıksal ve psikolojik ilişkilerle ilgilenecektir (Saussure, 1959: 99-100).

Dilbilimin nesnesini daha önce *dil* (*langue*) olarak saptamış olan Saussure'ün eşzamanlılığı öne alacağı açıktır. Artzamanlılık evrimselliğe işaret ederken eşzamanlılık bir *dil durumuna* işaret eder. "Dil, bütün birimleri eşzamanlı bir bağlılaşma içinde düşünülebilir olan ve böyle düşünülmesi gereken bir sistemdir" (Saussure, 1959: 87). O halde bir dil incelemesi için iki olgunun incelenmesi gerekmektedir: Dilsel birim ve sistem.

Saussure'e göre her bir gösteren ile gösterileni oluşturan şey, sistem içindeki bütün diğer gösteren ile gösterilenlerden *ayrımıdır*. Bu ayrım ise dilin pozitif unsurlarının arasındaki bir ayrım olarak düşünülmemelidir. "Bir ayrım, genellikle, aralarında ayrımın düzenlendiği pozitif terimleri içerimler, fakat dilde, *pozitif terimler olmaksızın*, yalnızca ayrımlar vardır" (Saussure, 1959: 120). Dilsel mekanizmanın işleyişi de *gösterenin çizgiselliği* boyutu uyarınca, ayrımlar ve özdeşlikler üzerine yapılanmıştır. O halde bir dilsel birim, hem diğer birimlerden *ayrı* olan hem de dil içinde tekrarlanabilir bir *biçimsel özdeşlik* sunan bir birimdir.

Sözün, sesi kapsayarak aştığı daha önce belirtilmişti. Buna *ses*'in söz tarafından öldürülmesi de denilebilir. Dilin (*langue*) bir gerçekleşmesi olarak söz (*parole*), temelde, sistemin ses üzerindeki çalışması olarak konumlandırılabilir. Bu nedenle ses, ne kadar bölümlenirse bölümlensin, tözsel bakımdan dilsel birime ilişkin değildir. Sesi eklemleyen ve bir ses diliminin bir gösteren olarak belirmesini sağlayan sistemdir. Dilsel birim, içerdiği sessel karakterle değil, *ayrımla* varolur. Onu tekrarlanabilir kılan da gene bu ayrımdır. Bir dilsel birimin, örneğin "yol" sözcüğünün, belirdiği her yerde, ister Ahmet tarafından isterse Mehmet tarafından dile getirilsin, dile geldiği her yerde tekrar eden bir niteliği söz konusudur. Tekrar eden şey, sözcüğün kendisi değil, başka sözcüklerle arasındaki sistematik ayrımdır. Saussure, buradaki özdeşliği bir örneğe başvurarak açıklar: "Örneğin yirmi dört saat arayla kalkan iki 20:25 Geneva-Paris treninin birbiriyle özdeş olduğunu söyleriz. Her gün aynı tren olduğu hissine kapılırız, fakat muhtemelen her şey –lokomotif, vagonlar, personel– değişmiştir" (Saussure, 1959: 108). Aynı perspektiften hareket edersek, "yol" sözcüğünü her duyduğumuzda aynı sözcüğü duyarız, fakat muhtemelen bu sözcüğü dile getiren kişi, onun sesi, yani bir göstergenin oluşumun maddesi durumundaki her şey başkalaşmıştır. Saussure, bu tekrarı sağlayan niteliğe *değer* adını verir. Dilsel anlam *değer* sayesinde mümkündür. "Anlam, diğerlerinin sınırladığı şey olarak ortaya çıkar" (Altuğ, 2008: 197). Farklılıklarına karşın iki veya daha fazla öğeyi aynı kılan

şey, bu öğelerin sistem içinde aynı değere sahip olmalarıdır. Değeri yaratan şey ise öğelerin karşılıklı olarak birbirlerine göre konumları, karşıtlıklarıdır. Değer ve dolayısıyla da anlam, göstergeler ya da birimler arasındaki olumsuzlayıcı bağıntıda tesis olur. Boğumsuz sesi insan sesine, ayrımsız bir zihinsel yoğunluğu düşünceye dönüştüren de bu bağıntılar bütünüdür.

Göreli nedenlilik ilkesinin dilin bütün mekanizmasını barındırıyor oluşu düşüncesi asıl anlamını bu noktada bulur. Göreli nedenlilik bir yandan sözdizimsel bir ilişkiye, bir yandan da çağrışımsal bir ilişkiye gönderimde bulunuyordu. Bu ikisi, anlamı üreten özdeşlik ve ayrım bağıntılarının işleme biçimini ortaya koymaktadır. Sistem içindeki her sözcük, terim veya birim diğer birimlerin oluşturduğu bir birliğe ya sözdizimsel bakımdan ya da çağrışımsal bakımdan bağlıdır. Başka bir ifadeyle, dilsel birimlerin, içine girebilecekleri iki ilişki türü vardır: Sözdizimsel ilişki ve çağrışımsal ilişki. Bu ikisi, "zihinsel etkinliğimizin iki ayrı biçimine denk gelir" (Saussure, 1959: 123) ve iki ayrı değerler düzenine tekabül eder. Bir dilsel birimin 'değerini' üreten de bu iki düzeydeki ayrım ilişkileridir. Hiçbir dilsel gösterge yalıtık bir halde varolamaz.

Sözdizimsel ilişki ile çağrışımsal ilişki arasındaki temel ayrım, sözdizimsel ilişkinin söylemin içinde yer almasına karşılık çağrışımsal ilişkinin söylemin dışında yer almasıdır.

Söylem içinde, sözcükler, dilin çizgisel doğasına dayanan ilişkiler edinirler. İki öğenin aynı anda telaffuz edilmesini olanaksız kılan budur. Öğeler, konuşma zinciri içerisinde ardışık olarak düzenlenirler. Çizgisellik temelinde gerçekleşen birleşimler sözdizimdir. ... Sözdizim içinde, bir terim, değerini, yalnızca, kendisinden önce ve sonra gelen her şeye olan karşıtlığından alır (Saussure, 1959: 123).

Çağrışımsal ilişki ise verili bir öğe ile bu öğenin sözdizimsel olarak ilişkili olmadığı diğer öğeler arasında yer alan biçim ve anlam benzerlikleri sayesinde varolur. Çağrışımsallığın temelinde çizgisellik yoktur. "Ortak bir şeyleri olan öğeler, bellekte bir araya getirilirler ve sonuçta ortaya çeşitli ilişkiler tarafından damgalanmış gruplar çıkar" (Saussure, 1959: 123). Aslında bu

iki ilişki biçimi, insanların konuşurken yaptıkları şeyin bir haritasını sunmaktadır. İnsanlar konuşurken sözcükleri seçer ve onları belirli kurallar uyarınca bir araya getirirler. Böylelikle çağrışımsal eksen dilin seçme eksenini oluştururken, sözcükleri bir araya getirme ekseni de dilin sözdizimsel eksenini oluşturur.

GÖSTERGESEL UZAM: ROMAN JAKOBSON

Göstergesel ve *anlamsal* ayrımını formüle eden dilbilimci gerçekte Émile Benveniste olsa da bu ayrım, dilbilimin tutarlı bir biçimde geliştirdiği bir ayrımdır ve kaynağını da 'ses' tartışmalarında bulur. Bu bakımdan Jakobson'un bir göstergesel uzam tartışması içerisine yerleştirilmesi, aykırı ve anakronik bir tutum gibi görünse de değildir. Jakobson, henüz bu ayrımı yapmadığı ya da Benveniste'in bu ayrımıyla tanışık[1] olmadığı zamanlarda bile dilin *göstergesel* uzamı üzerine eğilmiştir.

Bu eğilim, temelde, sesin fonetiği ile uğraşan dilbilim biçimiyle girilmiş bir tartışmada anlamını bulur. "Geleneksel fonetik, çaresizce, seslerin fiziksel ve fizyolojik özelliklerine hapsolmuş bir halde, sesin üretimi teknolojileri üzerinde bir hayli zaman harcamıştır" (Dolar, 2013: 24). Elbette bu tutum ya sesten anlama ilerleyiş konusu üzerine eğilmemekte ya da teolojik bir tutumu dil tartışmaları içerisinde yineleyerek dil hakkındaki düşünümün üzerine teolojinin gölgesini düşürmektedir. Bu konu, Augustinus'un bir pasajında bütün berraklığıyla açığa çıkmaktadır:

> Ses, sözden önce gelir ve anlaşılmasını sağlar... Ses nedir, söz nedir? İçinizde ne olup bittiğini inceleyin ve kendi sorularınızı ve yanıtlarınızı oluşturun. Sadece tınlayan ve herhangi bir mana sunmayan bu sese, konuşan değil, çığlık atan birinin ağzından çıkan bu sese söz değil ses diyoruz... Ama söz, adına layık olacaksa, anlamla donanmış olmalıdır ve kulağa ses sunarken, aynı anda zihne de başka bir şey sunar... Şimdi şu cümlenin anlamına

---

[1]Burada 'tanışık' sözcüğü kasıtlı olarak kullanılmıştır, çünkü Benveniste'e göre göstergesel olanın Tanınması, anlamsal olanınsa Anlaşılması gerekmektedir ve tanıma ile anlama anlığın iki ayrı yetisiyle ilişkilidir. Tanıma ve Anlama konusu bu çalışmanın Benveniste'le ilgili bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

> yakından bakın: "O artmalı, ben azalmalıyım" (Yuhanna, 3: 30). Demin oluşturduğumuz farkı göz önüne alırsak, ses, yani Vaftizci Yahya nasıl, hangi nedenle, ne maksatla, niye "O artmalı, ben azalmalıyım" demiş olabilir? Niye? Çünkü Söz büyüdükçe sesler silinir. Ruh İsa'ya doğru ilerledikçe, Ses, işlevini adım adım kaybeder. Bu yüzden İsa artmalı, Vaftizci Yahya yok edilmelidir (aktaran Dolar, 2013: 22).

Dolar bu çerçevenin bir ses teolojisiyle el ele giden spontane bir teoloji ürettiğini saptar. Bu ise sesin anlama doğrudan bir katkısının olmadığı sonucunu doğurur ki bu durumda da "Bir *işitim imgesi* olarak gösterenin statüsü nasıl konumlandırılabilir?" biçiminde bir soru belirmektedir. Roman Jakobson'un girişimi tam olarak ses ile anlam arasındaki bu aralığa yerleşmiştir. Bu girişim, seslerin, dil içindeki işlevleri açısından sistematik bir incelenmesi girişimidir.

Jakobson, bir göstergenin iki yanının, bir tarafta sesin ya da maddi yanın ve diğer tarafta da anlamın ya da anlaşılır yanın bulunduğu kabulünü benimser. "Her sözcük ya da daha genel ifade edilirse her gösterge, ses ile anlamın veya başka bir ifadeyle gösteren ile gösterilenin bileşiminden oluşur" (Jakobson, 1978: 3). Ancak Jakobson'a göre böylesi bir bileşimin varlığı son derece açıkken bu bileşimin yapısı pek az anlaşılmıştır.

> Seslerin ardışıklığı, anlam için gerekli bir aygıt olarak işlevlenebilir, fakat sesler bu işlevi tam olarak nasıl yerine getirmektedirler? Bir sözcüğün ya da genel olarak dilin içinde, ses ile anlam arasındaki ilişki kesin olarak nedir? En sonunda bu, bizi, nihai fonik birimlerin ya da gösterme değeri taşıyan en küçük birimlerin tanımlanması sorununa getirmektedir (Jakobson, 1978: 3).

Geleneksel fonetiğin başarısız olduğu nokta bu birimlerin tanımlanması noktasıdır, çünkü geleneksel fonetik sessel fenomenler ile motor fenomenler arasındaki ayrımı görememiştir. Sessel etkinliğin nihai amacı işitilmektir ve bu nedenle bu etkinliğin asli konumunu işitsel fenomenlerin üretiminde aramak gerekir, yoksa motor fenomenlerde değil. Çünkü ikinci eğilim, nesnenin kendisini değil de varlığa geliş koşullarını incelemeyi tercih etmektedir. Jakobson, geleneksel fonetiğin çalışma biçi-

mini, Rus yazar Vladimir Odoevskij'in bir hikâyesinde anlattığı, kötü niyetli bir büyücüden her şeyi görebilme ve her şeyi işitebilme yeteneğini (ya da lanetini) alan bir adamın durumuna benzetir: "Adamın önünde bulunan bütün doğal şeyler parçalanmakta ve zihninde hiçbir şey bütünlük kazanamamaktadır. Talihsiz adam için, konuşma sesleri amaçsız ve anlamsız sayısız boğumlu harekete ve mekanik titreşime dönüşmüştür" (Jakobson, 1978: 21).

Saussure, "Ağzın ve gırtlağın, bir ses zincirinin üretimi sırasındaki bütün hareketlerini filme alabilseydik dahi, eklemleyici hareketlerin bu ardı ardına gelişinin alt parçalarını keşfetmek olanaklı olmazdı; bir sesin nerede başlayıp nerede bittiğini bilemezdik. İşitsel algı olmasaydı, örneğin *fal* ifadesinde iki ya da dört değil de üç birim olduğunu nasıl söyleyebilirdik?" (Saussure, 1959: 38) diyordu. Saussure, söz zincirini işitmenin bizi derhal bir sesin değişip değişmediğini algılamaya götüreceği kanaatindeydi. Fakat daha sonraki araştırmalar, söz zincirini ayrımlı öğelere bölümlememize olanak tanıyan şeyin kendinde haliyle işitsel fenomenler olmadığını göstermiştir. Bunu sadece söz konusu fenomenlerin dilsel değeri sağlayabilmektedir. Saussure'ün büyüklüğü, sessel edim incelemelerinde, fonetik *birimlere* ve söz zinciri içindeki seslerin sınırlarını belirlemeye ilişkin soruyu sorduğumuz zaman, dışsal bir şeyleri bilinçdışı bir biçimde devreye sokuyor olduğumuzu açıklıkla görmüş olmasında yatmaktadır.

İki sesin hem benzerlik hem de farklılık gösterdiği durumlarda, anlamlı olanı anlamsız olandan ayırmak için kendine özgü herhangi bir ölçüte sahip olmayan sesbilimi, verili bir durum için benzerliğin mi yoksa farklılığın mı kritik olduğunu bilme olanağına sahip değildir. Sesbilimi bir sesin iki farklı biçimiyle mi yoksa iki ayrı sesle mi karşı karşıya olduğumuzu saptayamaz. Bu kritik güçlükle yüz yüze gelen yalnızca deneysel sesbilimi değildir; transkripsiyon, yalnızca işitsel algıya dayandığı sürece her türlü fonetik transkripsiyon yöntemi de bu sorunla karşı karşıyadır. Her türlü telaffuz ayrımını kaydetmek zorunda olan böylesi transkripsiyonlar,

okunma ve yazılma konusunda güçlük çıkarırlar. Bu salt teknik bir güçlük değildir. Yeniden çokluk içindeki özdeşlik sorunudur beliren. Bu sorunu çözmeksizin herhangi bir sistem ve sınıflama mevcut olamaz. Dilin sessel maddesi toza dönüşür.

"Motor fonetikle ilgili olarak benzer bir sorunla karşı karşıyayken, dışsal bir ölçüte gönderim yapmak ve eklemlenişlerin dolaysız amacını ya da daha kesin bir ifadeyle işitsel amacını sorgulamak zorundayız. İşitsel fenomenler olarak göz önüne alınan seslerin dolaysız amacı nedir?" (Jakobson, 1978: 19). Jakobson, bu soruyu sorarak gösteren düzeyinin, kendiliğinden sesin alanının ötesine gitmekte ve gösterilenin, anlamın alanına geçmektedir. İşitilmek için konuşuruz, fakat işitilme arayışına girmemizin nedeni anlaşılmaktır.

Konuşma sesi, insan beyninin özgül bir biçimde tepki gösterdiği özgül bir kategori olarak belirir ve bu özgüllük, konuşma seslerinin oldukça belirgin ve çeşitli biçimler içeren bir rolü, anlamın çeşitli yollardan taşıyıcısı olma rolünü yerine getirmelerine bağlıdır (Jakobson, 1980: 96). Ses zinciri anlamın destekleyicisi olarak çalışır, fakat Jakobson'a göre sesin bu işlevi nasıl yerine getirdiğinin açıklanması gerekmektedir. Jakobson, burada, Saussure'ün dilsel birimler arasında kurmuş olduğu ilişkiyi sessel alana taşır. Saussure'de dilsel birimin herhangi bir pozitifliği, kendi başına tanımlanabilir olan herhangi bir niteliği yoktu. Dilsel birim diferansiyel karşıtlıklar aracılığıyla konumlanabiliyordu. Jakobson'a göre ise Seslerin linguistik işlevleri arasında en önemli olanı, ayrımlama işlevleridir. Dilbilimde ayrımlama değerine sahip olan, sözcükleri birbirlerinden ayırma gücünü taşıyan seslere *fonem* adı verilir. Saussure'ün göstergenin hiçbir biçimde fonetik olmadığı, bir ses örüntüsünü diğerlerinden ayıran farklardan oluştuğu biçimindeki tanımı, sadece fonemlere tam olarak uymaktadır ki Jakobson'un Saussure'e yönelik eleştirisi de budur. "Eti kemiği olan sesin ötesinde, salt işleviyle tanımlanan o etsiz kemiksiz kendilik yatar – *suskun ses, sessiz ses*. Yeni nesne, yeni bir bilim ister: Umutlar geleneksel fonetiğin yerine artık fonolojiye bağlanır" (Dolar, 2013: 24, vurgular yazara ait).

Jakobson, ayrımlamanın, seslerin ayırt edici özünün, eş deyişle fonemin öneminin ilk olarak Baudouin de Courtenay tarafından kavranmış olduğunu belirtir. Fakat Baudouin'in felsefi ve psikolojik görüşleri kendi çağının egemen görüşlerinin çerçevesi içinde kalmıştır. Jakobson, Baudouin'i ele alırken, mükemmel bir ideoloji eleştirisi de sunar: Onun döneminde, her türlü fenomenin işlevleriyle değil de kökeniyle açıklanması gerektiği yönündeki baskın ideoloji, Baudouin'i 'psikolojizm'e savurmuştur. Bu baskın ideolojinin dayattığı fonemin nerede konumlandığı, köklerinin hangi gerçeklik düzleminde bulunduğu gibi sorulara yanıt verme zorunluluğu, Baudouin'i, fonemi zihinsel imgeler alanına yansıtmaya ve 'sesin psişik eşdeğeri' olarak tanımlamaya itmiştir. "Baudoin'in psikolojizmi, yenilikçi çalışmalarını kendi çağdaşlarının ve kendisinin gözünde meşru kılmaya hizmet eden bir kamuflaj durumundaydı; fakat bu kamuflaj, onu, bizzat kendisinin yapmış olduğu büyük buluşların yolu doğrultusunda ilerlemekten ve bu buluşların içerimlerini ortaya koymaktan alıkoymuştur" (Jakobson, 1978: 36). Baudouin'in ve öğrencilerinin çalışmaları fonemin önemini kavramakla birlikte geleneksel psikolojizmin bağlarından kurtulamamıştır. Fonemi ve sesi, bir ve aynı fenomenin iki ayrı düzeyi olarak değil, iki bitişik fenomen olarak vazetmişlerdir. Fonemi sesin işlevsel boyutu ve sesi de fonemin temeli olarak almak yerine, bir tarafta dışsal ve nesnel bir fenomenin, öbür tarafta ise öznel ve psişik bir fenomenin bulunduğu bir ayrıma gitmişlerdir. Oysa temel olgu herhangi bir öğenin ayrımlaşma değeridir; onun bilinçli olarak farkında olunması, bu değerin yalnızca bir sonucudur.

Jakobson, Saussure'ün bir sözcükle ilgili olarak önemli olanın salt ses değil, bu sözcüğün diğer sözcüklerden ayırt edilebilmesini sağlayan fonik farklılıklar ve anlamın taşıyıcısının da bu farklılıklar olduğu görüşünü hatırlatarak ("Fonemler karşıt, göreli ve olumsuz kendiliklerdir") fonolojinin yerini belirlemeye girişir. Saussure, açıkça ayrımlaşmış bu fonemlerin, kendi adlandırmasıyla *fonolojik sistem*in, dilbilimcinin sessel alandaki biricik ilgi konusunu oluşturduğunu ileri sürecek kadar ileri gitmiştir. Fakat "Saussure'ün öğrettiklerindeki sayısız çelişkiye

rağmen, seslerin işlevsel bakımdan incelenişi fikrini, fonemler arasındaki ilişkiler ya da başka bir ifadeyle *fonolojik sistem* düşüncesini ona borçluyuz" (Jakobson, 1978: 41).

Fonoloji, seslerin, dil içindeki işlevleri açısından sistematik bir incelemesidir.

> İletişim içerisinde yüklendiği işlevlerden bağımsız olarak sessel malzemenin kendisi üzerine motor ya da akustik bir çerçeveden yapılacak bir inceleme dilbilimin alanının dışına düşer. Bu türde bir fonetik araştırma, bize fonik malzeme hakkında değerli bilgiler sağlayabilir, fakat bu malzemenin dil tarafından nasıl kullanıma sokulduğu, dilin bu hammaddeyi kendi amaçları doğrultusunda nasıl intibak ettiği konusunda pek bir şey söylemez (Jakobson, 1978: 45).

Fonoloji seslerin, dilde yüklendikleri işlev ışığında incelenmesidir. Çözümleme esnasında önemli olan, her akustik imgenin üretimi için gerekli olan sessel aygıtların hareketleri değil, yalnızca, dil tarafından devreye sokulan karşıtlıkların işleyişidir. "Bir sözcükte önemli olan, sesin kendisi değil, bu sözcüğün diğer bütün sözcüklerden ayırt edilmesini sağlayan fonik farklılıklardır; çünkü bunlar anlamın taşıyıcısıdırlar" (Jakobson, 1978: 41) Burada vurgulanan elbette fonolojinin anlamlayıcı boyutudur.

Yeni nesne olan fonem yeni bir bilim olan fonolojiyi gerektirmişti; yeni bir bilim olan fonoloji ise fonemi yeniden konumlandırma arayışına girer: "Bu durumda fonolojinin esas sorununu, fonemi, yani gösterge kabul edilen sesler sorununu nasıl konumlandırmalı?" (Jakobson, 1978: 51). Fonemin modern tanımında merkezi yeri meşru bir biçimde dolduran şey dilsel değer olmuştur. Fonemi tarifleyen şey 'psikofonetik' temeller değil, fonemin dil içinde yerine getirdiği görevlerdir. Jakobson, bu zemine karşın fonemin yapısal bir çözümlemesinin henüz yapılmış olmadığını; tartışmalarda karşımıza çıkan şeyin, çoğunlukla fonemin varoluş kipi üzerine tartışmalar olduğunu belirtir. Bu olgu, başka bir soruyu açığa çıkaracaktır. Fonemin arkasında ne türde bir gerçekliğin saklanmakta olduğu biçimindeki ontolojik sorun, gerçekte fonem idesine özgül bir sorun değildir. Bu, aslında, çok daha geniş bir sorunun tikel bir örneğidir: Dilsel değer-

lere ya da daha geniş bir bağlamda semiyotik değerlere ne türde bir gerçeklik atfedilmelidir? (Jakobson, 1978: 52).

Fonem işlevlidir, *o halde* vardır. Bu varoluşun kipi konusunda bir hayli tartışma yürütülmüştür. Sadece fonemi değil, aynı zamanda bütün dilsel değerler ile genel olarak bütün semiyotik değerleri de ilgilendiren bu sorun, Jakobson'a göre fonolojinin hatta bir bütün olarak dilbilimin ilgi alanının dışında kalır. Bu konuyu felsefeye, daha özel olarak da varlık soruları üzerine spekülasyonlarda bulunan ontolojiye devretmek daha akla uygundur. Dilbilimciye düşen, fonemin daha derinlikli bir çözümlemesini, fonemin yapısının sistematik bir incelemesini gerçekleştirmektir.

Bir fonemin tekil fonik niteliği yalıtık ve tek başına oluşuyla ilgili değildir, mühim olan bir fonolojik sistem içindeki karşıtlıklardır. Her fonem, sistemin diğer fonemleriyle karşıtlıklardan oluşan bir şebekeyi varsayar. "Fonemler, dilin diğer fonik aygıtlarından ve genel olarak bütün dilsel değerlerden ayrılırlar; kendilerine ait sabit ve pozitif bir anlamları yoktur. Bütün gösterge sistemleri içinde yalnızca dil ve dil içinde de sözcükler, gösteren fakat gene de anlamdan yoksun olan öğelerden oluşmaktadır (Jakobson, 1978: 69). Fonemler söz konusu oldukça, önemli olan, sözcükler arasında ayrım yapılmasını sağlayan ayrımlardır. Fonemlerin biricik dilsel değeri budur. Fonemlerin incelenişinin kalkış noktası bu ayrımlar olmak durumundadır.

Konuşma sesleri, dil içinde yerine getirdikleri görevler göz önüne alınmadıkça anlaşılamaz, sınırlanamaz, sınıflanamaz ve açıklanamaz. Fonik maddenin motor, işitsel ya da sessel tanımı, o maddenin yapısal çözümlemesine tabi kılınmalıdır. *Fonetik, fonolojinin* hizmetine sokulmalıdır. Yapılacak iş konuşma seslerini bir arada oldukları anlamlarla ilişkileri içinde ele almaktır. Bir sözcüğü fonik boyutuyla çözümlerken onu belirli birimlerin ya da fonemlerin bir sıralanışı olarak ayrıştırmış oluruz. Fonem, anlamın hizmetindeki bir öğe olmakla birlikte kendisi anlamdan yoksundur. Fonemi diğer dilsel ya da daha genel söylersek semiyotik değerlerden ayıran onun yalnızca negatif bir yüklenişinin bulunmasıdır. Fonem belirli niteliklere ayrıştırılabilir de-

ğildir. O, bu niteliklerin bir bohçası gibidir; bu nedenle karmaşık bir birimdir. Bütünüyle uyuşmaz bir kendilik olarak beliren şey fonem değil, onun nitelikleridir. Her dilsel gösterge dilin iki eksenine yerleşmiştir: **eşzamanlılık ekseni** ve **ardışıklık ekseni**. Bu iki ekseni düzenleyen en küçük dilsel kendilik fonemdir. Ayırt edici nitelikler, eşzamanlılık eksenine bağlı içkin bir nitelikler sınıfıyla ve ardışıklık eksenini içeren ölçüsel niteliklerin bir sınıfına bölünür.

Bu konu, psikanalizde, bilinçdışının ses bulaşmalarıyla konuşması olgusu bakımından oldukça önemlidir. Buna verilebilecek en güzel örnek, Freud'un *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*'nde verdiği bir örnektir (Freud, 2012b: 11-12). Bu örnekte, Freud, bir sohbetini aktarır. Bu sohbet sırasında *Signorelli* adını unutmuş ve hatırlamaya çalıştıkça da aklına *Botticelli* ile *Boltraffio*'nun adları gelmiştir. Freud, söz konusu sohbetin temel çağrışımlarının izlerini sürerek, durum içindeki temel sözcükleri saptar: Signorelli, Herr, Hersek, Bosna, Botticelli, Boltraffio, Trafoi. Hersek sözcüğündeki 'her' sesi ile Almanca 'herr' sesi arasındaki sessel özdeşim, *Signorelli* sözcüğündeki 'signor' sesiyle semantik bir özdeşime doğru kaymaktadır. Almanca 'herr' sesi, Freud'u *Trafoi*'ya doğru itmekte, Bosna sözcüğündeki 'bo' sesi, 'trafoi' sesiyle eklemlenerek 'Boltraffio'yu oluşturmakta, Signorelli sözcüğündeki 'elli' sesi de 'bo' sesiyle eklemlenerek 'Botticelli'yi doğurmaktadır (bu konu, elinizdeki çalışmanın Freud'la ilgili bölümünde, 'bilinçdışı' bağlamında yeniden ele alınacaktır). Bilinçdışı, seslere kendi anlamsal örüntüsünü dayatmakta ve hatırlanmaya çalışılan ad üzerinde egemenlik kurarak onu beraberinde götürmektedir. Görüldüğü üzere, bu dayatma, sözcük düzeyinde değil, fonem düzeyinde gerçekleşmektedir. Bilinçdışı zihin, fonemleri yeniden eklemleyerek bir şeyler söylemekte ve bu nedenle bilinçli zihin de bir özel adı unutmakta, ses örüntüsünü kuramamakta, ya da fonemleri söz konusu adı doğuracak biçimde örgütlemeyi başaramamaktadır. *Fonem*'in, kavranabilir en küçük semantik öğeler tarafından biçimlendirilen bir karşıtlıklar çiftleri işlevi olarak kaydedildiği matematikselleştirme biçimi, bizi, Freud'un nihai öğretisinin mevcudiyetin

ve yokluğun bir sözel çok anlamlılık içindeki simgesel işlevin öznel kaynakları olarak işaret ettiği temellere götürmektedir. "Herhangi bir dilin çok az sayıdaki bu türlü fonemik karşıtlıklardan oluşan bir gruba indirgenmesi, o dilin en yüksek düzeydeki biçimbirimlerinin de aynı özenle biçimselleştirilmesine önayak olarak, bizim alanımızdaki sıkı bir yaklaşım olanağını da erişimimize açmaktadır" (Lacan, 2005: 235-236).

Saussure, dilsel göstergeye, iki temel ilke biçiminde konumlandırdığı iki özsel nitelik atfetmektedir. Fonemlerin çözümlemesi ve özellikle de bir fonemin oluşturucusu olan ayırt edici nitelikler, bizi, bu ilkelerden birini, "gösterenin çizgisel karakterini" terk etmeye götürmektedir. Fonem sistemlerinin incelemesi, diğer ilke olan "göstergenin keyfiliğini" de yeniden değerlendirme olanağını sağlamaktadır. Saussure, sözcükte, 'gösterilenin', onun 'göstereni' olarak iş gören fonemlerin dizisiyle içkin bir bağlantıya sahip olmadığını söylüyordu. Bu teori, Saussure'cü dilbilimin en verimli ve en değerli fikirleriyle açık bir çelişki içindedir. Bu teoriye göre farklı diller ortak bir gösterilene denk düşen farklı gösterenler kullanmaktadırlar; fakat sözcüklerin anlamlarının dilden dile farklılık gösterdiği biçimindeki görüşü doğru bir biçimde savunan da bizzat Saussure idi.

> Modern Fransızcadaki *mouton*, İngilizcedeki *sheep* ile aynı anlamlamaya sahip olabilir, fakat aynı değere sahip değildir ve bunun çeşitli nedenleri vardır, ancak özellikle ön plana çıkan bir neden, masaya servis edilmeye hazır bir et parçası hakkında konuşurken İngilizlerin *sheep*'i değil, *mutton*'u kullanmalarıdır. *Sheep* ile *mouton* arasındaki değer farkı, *sheep*'in yanı sıra ikinci bir terimin bulunmasına karşılık Fransızca sözcüğün bundan yoksun oluşudur (Saussure, 1959: 115-116).

Kendinde ve kendisi için anlam yoktur; anlam daima bir gösterge olarak kullandığımız şeye aittir. Dilde, gösterensiz bir gösterilen de yoktur, gösterilensiz bir gösteren de. Sonradan Émile Benveniste, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin keyfi olmak bir yana, zorunlu olduğunu ileri sürecektir (Benveniste, 1995: 76 ve devamı).

Saussure'ün tezinin aksine, gösteren ile gösterilen ya da baş-

ka bir deyişle fonemlerin ardışıklığı ile anlam arasındaki bağıntı, zorunlu bir bağıntıdır; ama bu iki düzey arasındaki biricik zorunlu ilişki, bitişiklik temeline, dolayısıyla dışsal bir ilişkiye dayalı bir birliktir; benzerliğe (içsel bir ilişkiye) dayanan birlik ise arada bir gerçekleşir. Yalnızca kavramsal sözlüğün dış çevresinde, yansıma sözcüklerle duygu belirten sözcüklerde belirir. Ancak sesler ile bir sözcüğün anlamı arasındaki içsel ilişki sorusu bu biçimde tüketilemez. Ayırt edici niteliklerin, gösterici bir işlevi yerine getirirken anlamdan yoksun oldukları söylenmişti. Ayırt edici bir nitelik yalıtılmış olarak ele alınamayacağı gibi, eşzamanlı olarak varolan ayırt edici niteliklerin bir bohçasının da yalıtılmış haldeyken hiçbir anlamı yoktur.

Saussure tarafından *in absentia* ve *in praesentia* olarak adlandırılmış olan ve dilsel birimleri, iki ilişki serisi içinde birbirlerine bağlayan sözdizimsel ve paradigmatik eksenlerin ortaya koyduğu şey, sözün ikili bir işleyiş içerdiğidir: Dilsel birimlerin, paradigmatik nitelikli bir diziden seçilmesi ve seçilmiş birimlerin daha karmaşık bir düzeyin birimleri olarak birleştirilmeleri. Jakobson, bu söz işleminin her bir yanının da kendi içinde ikili bir nitelik taşıdığını belirtir. Bir birimin bir dizi başka birimden yalıtılabilir olması, diğer birimlerin o birimin yerine konulabileceği içerimini barındırır ve birimlerin daha karmaşık bir düzeyde birleştirilmeleri de her birimin diğer birimler tarafından sağlanan bir bağlam içerisinde ortaya çıktığı imasında bulunur. Jakobson'a göre paradigmatik ve sözdizimsel ilişkiler (bunlara benzerlik ve süreklilik ilişkileri de denmektedir) dilin metaforik ve metonimik kutuplarını oluştururlar. Jakobson, bunun, konuşma yitimi incelemeleri tarafından açık kılındığını ileri sürmektedir, çünkü "konuşma yitiminin bütün biçimleri, az ya da çok, ya seçme ve yerine koyma yetisindeki bir bozukluktan ya da birleştirme ve bağlamsallaştırma yetisindeki bir bozukluktan kaynaklanmaktadır" (Jakobson, 1971: 254). Buradaki temel ilke şudur: Temeli organik olan konuşma bozuklukları, dilbilim çalışmalarına katkı sunmak zorundadır, çünkü konuşma yitiminin açığa çıkma yolları, en iyi biçimde, dilin yapısı çerçevesinden anlaşılabilir.

Jakobson'a göre "bir söylemin gelişimi, iki farklı semantik çizgi üzerinde yer alabilir: Bir tema ya benzerlik yoluyla ya da süreklilik yoluyla bir başka temaya götürür. Bunlardan ilki için en uygun terim 'metaforik' ve ikincisi için de 'metonimik'tir. Çünkü bu ikisi, en yoğun ifadesini sırasıyla metaforda ve metonimide bulur" (Jakobson, 1971: 254.) Fakat Jakobson, benzerlik ve süreklilik ilişkilerinden metafor ile metonimiye geçmeden önce "semantik" ve "konumsal" olarak adlandırdığı iki düzey arasında bir ayrıma gider. Bu ayrım da beraberinde "konumsal benzerlik" ile "konumsal süreklilik" ve "semantik benzerlik" ile "semantik süreklilik" ayrımlarını getirir. İki sözcüğün, birbirinin yerine geçebilme kapasitesi bir konumsal benzerlik örneğidir. Bu durumda, konumsal sürekliliğin de iki sözcüğün bir bileşim oluşturabilme olanağı olduğunu tahmin etmek zor değildir. Ancak semantik süreklilik ile semantik benzerliğin nasıl tanımlanacağı açık değildir. Jakobson'un tartışmalarından açığa çıktığı üzere, onun anladığı biçimiyle bir metafor ya da bir metoniminin söz konusu olabilmesi için, iki terim arasında bir konumsal benzerliğin bulunması ve bunun da metafordaki semantik benzerlik ile metonimideki semantik sürekliliğin zeminini oluşturması gerekmektedir. Böylelikle metafor ile metonimi arasındaki ayrım, semantik benzerlik ile semantik süreklilik arasındaki bir ayrımdır. Bu nedenle hem metafor hem de metonimi –konumsal benzerliğe dayandıkları için– seçmenin ve yerine koymanın paradigmatik eksenini düzenlerken sözdizimsel yapıyı muhafaza eden retorik aygıtlar olarak belirirler.

Bu bakımdan semantik ile konumsallık arasındaki ayrım, Jakobson'un metafor ve metonimi üzerine muhasebesi açısından hayati bir önem taşımaktadır, çünkü bu ayrım yalnızca bu amaç doğrultusunda yapılmıştır. Eğer konumsal benzerlik iki sözcüğün birbirinin yerine geçme ve konumsal süreklilik de iki sözcüğün bir bileşim oluşturma kapasitesini oluşturuyorsa, "bu ölümlü bünyeyi heyecanlandıran şeyler" ifadesi bir metafor içermektedir; çünkü 'bünye' ile 'beden' arasında konumsal bir benzerlik vardır ve bunlar, birbirleriyle semantik benzerlik doğrultusunda ilişkilenmişlerdir. Öbür taraftan, "Taca hizmet

etmeye adandım" ifadesinde metonimi bulunur, çünkü 'taç' ile 'kral' konumsal bakımdan bitişiktirler ve semantik bir süreklilik arz ederler.

Benzerlik kavramı, metafor kuramlarında bir hayli önemli bir rol oynamıştır. Aristoteles'ten beri, metafor, 'benzerliğe' veya 'analojiye' dayalı olarak tanımlanmıştır ve Jakobson'un teriminin yakalama amacında olduğu şey belki de budur. Hiç kuşku yok ki bazı şeyler, başka şeylerden daha benzer olarak algılanırlar; benzerlik, anlamın başka durumlara doğru 'metaforik yayılması' olarak adlandırılan şeyin içinde barınır ve burada dahi benzerliğin ayırtında oluşumuz, bizim değil, dilin bir etkisi ve sonucudur.

Konuşma yitimine geri dönersek, eğer konuşma yitimi, bizzat terimin de işaret ettiği üzere, bir dil rahatsızlığıysa, konuşma yitimi sendromlarına ilişkin her türlü tanımlama ve sınıflama da böylesi bir bozukluğun çeşitli türlerinde dilin hangi boyutlarının bozulduğu sorusuyla işe başlamalıdır. Bu sorun, dilin işlev ve örüntülerine aşina olan uzman dilbilimciler olmaksızın çözülemez. İletişimdeki herhangi bir çöküşü uygun bir biçimde inceleyebilmek için, önce, işlevi kesilen tikel iletişim kipinin doğasını ve yapısını anlamamız gerekir. "Dilbilimi, bütün boyutlarıyla –işleyişi içinde dil, yönelimi içinde dil, oluşumu içinde dil ve çözülüşü içinde dil– dille ilgilidir" (Jakobson, 1971: 239).

Konuşma yitiminin ses örüntüsündeki parçalanmayla ortaya çıkan biçimi, tam bir zamansal düzenlilik sergilemektedir. Konuşma-yitimsel gerileme, çocuğun konuşma seslerini edinmesi sürecinin aynası gibidir: Çocuğun dilsel gelişiminin tam tersi bir çizgiyi izlemektedir. Çocuk diliyle konuşma-yitimi arasındaki karşılaştırma, çeşitli içerim yasalarını saptamamıza olanak tanımaktadır. "Edinimlerin ve yitimlerin düzenine ve içerimin genel yasalarına ilişkin araştırma, fonemik örüntüyle sınırlanmamalı, gramatik sisteme doğru genişletilmelidir" (Jakobson, 1971: 240-241).

Konuşma, belirli dilsel kendiliklerin seçimini ve bunların daha yüksek bir karmaşıklık düzeyindeki dilsel birimlere doğru birleştirilmesini içerimlemektedir. Sözcüklerle ilgili düzeyde

bu zaten oldukça açıktır: Konuşucu sözcükleri seçer ve onları, kullanılan dilin sözdizimsel sistemine uygun olarak cümleler halinde birleştirir; cümleler de söyleyiş olarak birleştirilirler. Fakat konuşucu, sözcük seçimlerinde hiçbir biçimde tamamen özgür değildir: Onun seçimi, kendisinin ve hitap ettiği kişinin ortaklaşa sahip olduğu sözcük deposundan olmak zorundadır. Bir konuşma olayı, katılımcılarından ortak bir kodun kullanılmasını talep eder.

Jakobson, ortak kodun ve talebin bu konumunu açık kılmak üzere *Alice Harikalar Diyarında* kitabından bir örnek verir: " "*Did you say pig or fig?* said the cat. "I said pig" replied Alice" ("Pig [domuz] mi yoksa fig [incir] mi dedin?" dedi Kedi. "Pig (domuz) dedim" diye yanıtladı Alice). Bu özel söz söyleyişte, kedigillerden olan muhatap, hitap edenin gerçekleştirdiği bir dilsel seçimi yeniden ele geçirme girişimi içindedir. Alice ile Kedi'nin ortak kodunda, yani konuşma İngilizcesinde, diğer şeyler aynı kalırken bir duraklama ile bir süreğenlik arasındaki fark, mesajın anlamını değiştirebilir:

> Alice, süreğenliği reddedip duraklamayı seçerek, bunlardan ilkine karşı ikincisinin ayırıcı özelliğini kullanmış ve "aynı konuşma ediminde, /t/'nin keskinliğine ve /b/'nin gevşekliğine karşıt olarak /p/'nin ağırlığını ve yoğunluğunu kullanmak suretiyle, bu çözümü, başka belirli eşzamanlı özelliklerle birleştirmiştir. Böylelikle bütün bu vasıflar, ayırıcı niteliklerin bir bohçasında, yani bir fonemde birleştirilmişlerdir. Ardından /p/ fonemini /i/ fonemi ile /g/ fonemi takip etmiştir ki bunlar da eşzamanlı olarak üretilmiş ayırıcı niteliklerin birer bohçasıdırlar. Böylece eşzamanlı kendiliklerin birliği ve ardışık kendiliklerin birbirine bağlanması, biz konuşucuların dilsel öğeleri birleştirmemizin iki yolunu oluşturur (Jakobson, 1971: 241-242).

Ne /p/ veya /f/ gibi bohçalar ne de /pig/ ve /fig/ gibi bohça ardışıklıkları, bunları kullanan konuşucu tarafından icat edilmişlerdir. Ne süreğenliğe karşıt olarak duraklama özelliği, ne de /p/ fonemi bağlamın dışında oluşur. Duraklama özelliği diğer belirli ve uyuşumlu özelliklerle birlikte belirir ve bu özelliklerin /p/, /b/, /t/, /d/, /k/ vs. gibi fonemlerle birleşme repertuarı, verili dilin koduyla sınırlanmıştır. Söz konusu kod, /p/

foneminin arkadan veya önden gelen diğer fonemlerle olanaklı birleşmelerine sınırlar koyar ve yalnızca izin verilen fonem dizileri, verili bir dilin sözlük stokunda kullanılırlar. Başka fonem birleşimleri teorik olarak mümkün olsa da konuşucu, bir kural olarak, yalnızca bir sözcük kullanıcısıdır, sözcük türeticisi değil. Tikel sözcüklerle karşılaştığımızda, onların, kodlanmış birimler olmalarını bekleriz. "*Nylon* sözcüğünü kavramak için, modern İngilizcenin sözcüksel kodunda bu sese tayin edilmiş anlamın bilinmesi gerekir" (Jakobson, 1971: 242).

Dilsel birimlerin birleştirilmesinde birimler büyüdükçe özgürlük artar. Ayırıcı öğelerin fonemler olarak birleştirilmesinde konuşucunun hiç özgürlüğü yoktur; verili dil içinde hangi olanakların kullanılabileceğini, kod, zaten çoktan saptamıştır. Fonemleri sözcükler olarak birleştirme işi sınırlanmıştır; sözcük türetiminin koşullarıyla sınırlanmıştır. Sözcüklerle cümle oluşturma işinde konuşucu daha da az sınırlanmıştır. Ve nihayet cümleleri beyanlar olarak birleştirmede sınırlar iyice gevşer. Buradan hareketle Jakobson, konuşan öznenin konumunu da hesaba katarak, Saussure'ün paradigmatik ekseni ile sözdizimsel eksenini, alt birimlerden üst söyleyişe doğru bir hareket içerisinde yeniden konumlandırır. Her türlü dilsel gösterge iki düzenlenme kipi içermektedir:

> **Birleştirme.** Her gösterge, bütünü oluşturan göstergelerden yapılmıştır veya yalnızca diğer göstergelerle birlik içinde meydana gelir. Bu, her dilsel birimin, eşzamanlı olarak, kendisinden daha basit birimler için bir bağlam olarak iş gördüğü ve kendisinden daha büyük birimlerin de kendisinin bağlamını oluşturduğu anlamına gelir. Böylelikle dilsel birimlerin her türlü aktüel gruplandırılışı, onları daha üstün bir birim olarak birleştirir: Birleştirme ve bağlamlaştırma aynı işleyişin iki yüzüdür.
>
> **Seçim.** Alternatifler arasındaki bir seçim, bir öğenin bir başka öğenin yerine konulmasını içerimler. Yeni birim bir bakımdan eski birimle aynı ve bir diğer bakımdan da ondan farklıdır. Gerçekte seçim ve yerine koyma, aynı işleyişin iki yüzüdür.

Ferdinand de Saussure, seçme ve birleştirme edimlerinin dilde oynadığı rolün farkındaydı, fakat iki birleştirme tipinden yal-

nızca zamansal ardışıklığı görebilmişti. Eşzamanlı ve uyuşumlu ayırıcı niteliklerin bir dizisi olarak foneme ilişkin derin kavrayışına karşın, dilin çizgisel karakterine ilişkin geleneksel kanıya yenik düşmüştü. Birleştirme ve seçim olarak tanımladığımız bu iki düzenleme kipini sınırlandırmak için Saussure, ilkinin "*in presentia*: aktüel bir dizi içinde birleşik olarak mevcut bulunan bir ya da iki terime dayalı" olduğunu ve ikincisinin de "terimleri, gerçek bir anımsama dizisinin üyeleri olarak *in absentia* ilişkilendirdiğini" belirtmişti. Bu, seçimin, verili mesajda değil de kodda birleştirilmiş kendiliklerle ilgili olduğu ve buna karşılık, birleştirmede ise kendiliklerin ya bunların ikisinde birden ya da sadece aktüel mesajda birleştirildiği anlamına gelmektedir.

Konuşma bozukluklarının, bireyin dilsel birimleri birleştirme ve seçme yetisini değişik derecelerde etkileyebileceği açıktır ve bu işleyişlerden başlıca hangisinin bozulduğu sorusu, konuşma yitiminin çeşitli biçimlerinin tanımlanması, çözümlenmesi ve sınıflandırılmasında geniş kapsamlı bir öneme sahiptir. "Temel eksikliğin seçim ve yerine kullanmada mı, yoksa birleştirme ve bağlamlaştırmada mı yer aldığına bağlı olarak iki temel konuşma yitimi türü saptıyoruz (bunlardan ilkinde ikincisi ve ikincisinde de ilki göreli bir istikrara sahiptir)" (Jakobson, 1971: 245).

İlk türdeki konuşma yitimlerinde (seçimdeki eksiklik), bağlam, zorunlu ve sonuca götürücü bir etkendir. Sözcüklerin ya da cümlelerin küçük parçaları hastaya sunulduğunda, hasta bunları kolaylıkla tamamlayabilmektedir. Konuşması daha ziyade tepkindir: Karşılıklı bir konuşmayı rahatlıkla sürdürebilmekte, fakat bir diyalogu başlatmakta güçlükler yaşamaktadır; bir konuşmanın muhatabı olduğunda ya da böyle olduğunu hayal ettiğinde, gerçek ya da hayali muhatabına yanıt verebilmektedir. Fakat monolog gibi kapalı bir söylemi gerçekleştirmesi, hatta bunu anlaması onun için özellikle son derece güçtür. "Yağmur yağıyor" cümlesini üretebilmesi için o sırada yağmurun yağmakta olduğunu görmesi gerekmektedir.

Benzer bir biçimde, bir sözcük kendisiyle aynı cümlede yer alan diğer sözcüklere bağlı oldukça ve sözdizimsel bağlama

daha fazla gönderim yaptıkça, konuşma bozukluğundan daha az etkilenmektedir. Bu nedenle, sözdizimsel bakımdan gramatik uylaşımın hükmü altında olan sözcükler daha kuvvetliyken, cümlenin temel hükmedici öğesi, yani özne, ihmale daha yatkındır. Hastanın temel güçlüğü başlangıç olduğu sürece, tam da başlama noktasında, yani cümle örüntüsünün köşe taşında başarısızlık yaşayacağı açıktır. Dilsel bozulmanın bu biçiminde, cümleler, daha önce söylenmiş cümleler tarafından desteklenmesi gereken eliptik devamlılıklar olarak düşünülürler.

Adıllar gibi bağlama içkin bir gönderimi bulunan sözcükler ile bağlaçlar gibi sadece bağlamın inşasının hizmetinde olan sözcükler kalmaya eğilimlidirler. Böylesi durumlarda iletişimin bağ kurucu halkaları, dilin çerçevesi kalmaktadır. Bu türlü bir konuşma bozukluğu yaşayan kimseler, bir indeks ya da ikondan sözel bir simgeye geçiş işini becerememektedirler. Jakobson, bu konuyla ilgili olarak kendisinden "Hayır" denmesi istenen bir hastanın bunu söyleyemeyerek söyleyişini örnek verir. Hasta, "Hayır, bunu nasıl yapacağımı bilemiyorum" yanıtını vermiştir. Kendi sözünün bağlamı içerisinde 'hayır' sözcüğünü kullanmış olduğu halde, bir denklik yüklemini, a = a, "Hayır, hayır*dır*" totolojisini saf biçimi içinde üretmekte başarısız olmaktadır (Jakobson, 1971: 247).

Jakobson bu noktada, temelde yitirilen şeyin bir üst-dil olduğunu ileri sürer. Simgesel mantığın dilbilime sunduğu önemli katkılardan birinin nesne dil ile meta-dil ayrımına yönelik vurgusu olduğunu belirten Jakobson, bunun mantıkçıların bir icadı olmadığını, gündelik hayatta dili kullanışımıza da eşlik ettiğini gösterir. Konuşan birinin "Beni takip ediyor musunuz?" ya da "Ne kast ettiğimi görüyor musunuz?" gibi sorularında, nesne dil hakkında konuşan bir üst-dil saptar. "Mesajı gönderen kişi, sorgulanabilen göstergeyi, aynı dilsel kod içerisinden bir başka göstergeyle ya da bir göstergeler grubuyla ikame etmek yoluyla, mesajını kodu çözecek kişi için daha erişilebilir kılmaktadır" (Jakobson, 1971: 248). Bir dilsel göstergeyi aynı dilin başka göstergeleri aracılığıyla yorumlamak bir üst-dil işlemidir ve bu işlem, çocukların dili öğrenmeleri sürecinde de özsel bir role sahiptir.

"Bir üst-dile başvuru, hem dilin ediniminde hem de normal işlevinde gereklidir. *Adlandırma yetisindeki* konuşma-yitimsel eksiklik, üst-dildeki bir eksikliktir" (Jakobson, 1971: 248). Böylelikle kod içerisinde hareket etme yetisini kaybetmiş biri için, o kişinin kendine özgü dil kullanımı biricik dilsel gerçeklik halini alır. Bu da en az iki kişiyi gerektiren bir şey olarak iletişimin dışına düşmek anlamına gelmektedir. Lacancı kuram açısından bu, psikozun temel niteliklerinden biridir. "Psikotik özne, konuştuğu dilden bihaberdir" (Lacan, 1993: 12). Çünkü dil, simgesel niteliklidir; oysa psikotik özne, aynı sözcükleri kullansa bile, bu sözcükleri imgesel bir envanterin dışına çıkarabilmiş değildir.

Bir bağlamın öğelerini birleştiren şeyin dışsal bir devamlılık ilişkisi ve ikame düzenini kuranın da içsel bir benzerlik ilişkisi olduğu hatırlanırsa, sağlam bir bağlama sahip olup da ikame edişte sorun yaşayan birinin, benzerlikle ilgili işlemlerinin devamlılığa dayanan işlemler halini aldığı söylenebilir. "Böyle bir durumda, her türlü semantik gruplandırma, benzerlik tarafından değil, uzamsal ya da zamansal devamlılık tarafından yönlendirilecektir" (Jakobson, 1971: 249). Elbette bu durumdaki biri için sözcüklerin, temel anlamlarına benzerlikleri tarafından çağrıştırılan ek ve kaymış anlamlar edinme olanağı bulunmamaktadır. Jakobson, bu sorunu metaforla ilişkilendirir: "Bu hastalar, sözcükleri bire bir anlamlarıyla kavramakta, fakat aynı sözcüklerin metaforik karakterini anlayamamaktadırlar" (Jakobson, 1971: 249). Böylelikle açığa çıkan şey, ardışıklık ekseninde ya da Saussure'ün deyişiyle sözdizimsel eksende değil de seçim ekseninde, yani paradigmatik eksende bir sorunun yaşanmakta olduğudur. Seçme yetisinde bir sorun bulunan kimse, dilin iki kutbu olan metafor ile metonimi kutuplarından ikincisini işletmektedir.

Konuşma yitiminin bir başka biçimi ise devamlılıktaki bir aksaklık olarak belirir. Bu türlü bir sorun yaşayan kimse ise yukarıda tartışılmış olanın aksine, sözcüklere sahip olduğu halde onları birleştirmekte sorun yaşamaktadır. Ya da daha doğru bir ifadeyle, daha basit dilsel kendilikleri daha karmaşık dilsel birimlerden oluşan beyanlara dönüştürmeyi becerememektedir-

ler. Buradaki sorun bir bağlamsallaştırma sorunu olduğu için *devamlılık bozukluğu* olarak da adlandırılabilir. Bu sorun, "cümlelerin boyutunu ve çeşitliliğini eksiltir. Sözcükleri daha üst birimler halinde örgütleyen sözdizimsel kurallar kaybolmuştur ve bu kayıp, cümlenin sadece bir *sözcük yığını* halini alarak bozulmasına neden olur" (Jakobson, 1971: 251). Gramatik koordinasyonun dağılmasıdır bu. İlk olarak "salt gramatik işlevler yüklenmiş olan bağlaçlar, edatlar, adıllar ve artikeller kaybolur" (Jakobson, 1971: 251). Bağlam yetisini etkileyen konuşma yitimi, tek sözcükten oluşan cümleler gibi çocukça ifadelerin ortaya çıkmasına neden olur. Bağlam çözülürken seçici işlem sürmektedir. "İkame kümesine hapsolmuş durumdaki hasta benzerliklerle ilgilenir ve ortalama özdeşleştirmeleri de diğer tipteki konuşma yitimlerinin metonimik niteliğinin aksine metaforik nitelikIidir" (Jakobson, 1971: 251).

Normal bir dil örüntüsü içinde sözcük hem üste bindirilmiş bağlamın, cümlenin oluşturucu bir öğesidir, hem de bizzat kendisi, daha küçük öğeler olan morfemlerin (anlam taşıyan en küçük birim) ve fonemlerin üstüne bindirilmiş bir bağlamdır. Devamlılık sorununun sözcüklerin daha büyük birimlerde birleştirilmesiyle ilgili bir bozukluk olduğunu belirtmiştik. Sözcükle sözcüğün öğeleri arasındaki ilişki de benzer bir bozulmayı yansıtır, fakat biraz daha farklı bir biçimde. Gramer dışılığın tipik bir özelliği dilsel çekimlerin iptal olmasıdır. Konuşma yitimine uğramış biri, eğer sözcüğü kendi fonemik öğelerine çözemiyorsa, sözcük üzerindeki inşa edici denetimi de zayıflamakta ve bunu da fonemlerde ve fonemlerin birleştirilmesinde meydana gelen algılanabilir bir hasar takip etmektedir. Konuşma yitimlerinde, ses örüntüsünün aşamalı gerilemesi, çocukların fonemik edinimlerinin izlediği sıranın tam tersini izlemektedir. Bu iki yönlü –fonemik ve sözlüksel– sakatlık ilerlerse, sözün son kalıntıları tek fonemli, tek sözcüklü, tek cümlelik beyanlar olmaktadır. Hasta, çocuğun dilsel gelişiminin başlangıç safhalarına, hatta dil öncesi bir safhaya geri dönmekte; evrensel konuşma yitimiyle, sözü kullanma gücünün kökten kaybedilmesiyle yüz yüze gelmektedir.

Diğer semiyotik sistemlerle karşılaştırıldığında, dilin ayırt edici bir niteliği iki işlevin -ayırıcı işlev ile anlamlayıcı işlev- birbirinden ayrı oluşudur. Bağlamdaki konuşma yitimsel bozulma, dilsel birimlerin hiyerarşisini bozma ve bunların derecesini tek bir düzeye indirgeme eğilimi sergilediğinde, dilin iki düzeyi arasında bir çatışma belirmektedir. Son düzey olarak, geriye ya bir anlamlayıcı değerler sınıfı ya da bir ayırıcı değerler sınıfı kalmaktadır. İkinci durum söz konusu olduğunda, hasta, fonemleri özdeşleştirme, ayırt etme ve yeniden üretme becerilerini muhafaza ederken, aynı şeyleri sözcüklerle ilgili olarak yapmayı becerememektedir.

Konuşma yitiminin pek biçimi vardır, fakat hepsi de dilin iki kutbu arasında yer alır. Konuşma yitimi, ya seçme ve ikame etme yetisindeki ya da birleştirme ve bağlamsallaştırma yetisindeki bir bozulmadan kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki üstdille ilgili işlemlerdeki bir bozulmayla ilgiliyken, ikincisi, dilsel birimlerin hiyerarşisini muhafaza etme yetisini zedeler. İlkinde benzerlik ilişkisi baskılanırken, ikincisinde de devamlılık ilişkisi baskılanır. Benzerlik bozukluğuna metafor, devamlılık bozukluğuna da metonimi yabancıdır.

Bir söylemin gelişimi, iki ayrı semantik çizgide yer alabilir: Bir konu bir başka konuya ya benzerlikleri yoluyla ya da devamlılıkları yoluyla açılır. İlki için metaforik yol, ikincisi içinde metonimik yol en uygun adlandırma olacaktır. Konuşma yitiminde bu iki süreçten biri ya da diğeri ya kısıtlanmakta ya da kökten bloke olmaktadır.

Hem metaforu, hem de metonimiyi addeğişimi olarak adlandırırsak, Jakobson'un düşüncesinin, addeğişimlerinin dile içkin olan ilişkiler sayesinde olanaklı olduklarını gösterme girişimi olması bakımından önemli olduğu açıklık kazanacaktır. Metonimi ve ikame edici metafor, gösterenler zincirinde belirmeyen fakat bir şekilde içerimlenen örtük bir terimi gerektirmektedirler. Açık bir terim ile örtük bir terim arasındaki semantik bağıntı, örtük terimi güvence altına almaktadır. Örtük bir gösteren, gösterenlerin açık zincirine ilişmiş olarak kalır. Bir söylemde gösterenlerin örtük olarak bulunmasını sağlayan dizimsel araç

ikame edici metafordur. Çünkü bir metafor, gösterenler arasındaki hiçbir tikel semantik ilişkiye dayanmaz; standart olmayan bir semantik yorumu gerektiren sapmış bir ifadedir.

Konuşma yitimlerinin dilbilimsel incelenişi aracılığıyla ortaya konulan bu metafor ve metonimi kuramı, Lacan'ın kuramında oldukça önemli bir işlev yüklenir. "Freud tarafından tanımlanan, bilinçdışını yöneten *birincil süreç* mekanizmaları, kesin olarak, bu dilbilimcilerin, dilin etkisinin en radikal eksenlerini, yani metafor ile metonimiyi belirlediğine inandıkları işlevlere tekabül etmektedir" (Lacan, 2005: 676-677). Lacan, Freud'un birincil süreç mekanizmalarından olan yoğunlaştırmayı bir metafor türü ve yer değiştirmeyi de bir metonimi türü olarak görmektedir. Daha da ötesi, "özne bir metafordur, Oedipus kompleksinin *baba*sı bir metafordur, semptom bir metafordur ve hatta aşk bir metafordur" (Grigg, 2008: 151). Lacan'ın, bilinçdışının bir dil gibi yapılanmış olduğu tezinin temelinde de bu türlü bir metafor kuramı bulunmaktadır.

DİLDE ÇİFT ANLAMLILIK SORUNU: ÉMILE BENVENISTE

Saussure'ün bir başlangıç olmadığını, başka bir şey ya da başka türde bir başlangıç olduğunu belirten Benveniste'e göre Saussure'ün dilbilime temel katkısı da "Dilin bir töz değil, bir biçim olduğunu" ortaya koymuş olmasıdır. Dilde kesin olarak tözsel nitelikli hiçbir şey yoktur. Tüm doğa bilimleri konularını oluşmuş biçimde bulurlar. Dilbilim ise, kendisini tüm öbür bilim dallarından ayıran bir biçimde, bir nesne, bir töz olmayan, yalnızca biçim olan bir şeyle ilgilenir. Dilde tözsel hiçbir şey yoksa ne vardır? Dilsel veriler yalnızca ayrılıklılarıyla varolurlar; yalnızca karşıtlıklarla değer kazanırlar. "Mineraller sınıfına sokmakla birlikte bir taşı kendi başına ele alabiliriz. Oysa bir sözcüğün tek başına hiçbir anlamı yoktur. Yalnızca karşıtlıkla, bir sesin başka bir sese, başka bir sözcüğe olan yakınlığı ya da ayrılığıyla vardır" (Benveniste, 1995: 66).

Bu düşünce, hiç kuşku yok ki tarihi dilin zorunlu bir boyutu olarak görmeyecek, yalnızca olanaklı boyutlarından biri olarak konumlandıracaktır. Dili yaşatan tarih değildir, daha çok bunun tersi doğrudur. Zorunluluğu, sürekliliğiyle dil tarihi oluşturur ve "işleyişi içinde dilin kesinlikle hiçbir tarihsel gönderimi yoktur; söylediğimiz her şey, hep eşsüremli olan anlık bir bağlamda ve söylem içinde anlaşılır. Tarihin hiçbir bölümü dilin somut kullanımına karışmaz" (Benveniste, 1995: 66). Bunun anlamı, konuşurken her zaman içinde bulunulan durumlara ya da şimdiki zamana oranla konumlanan durumlara gönderme yaptığımız; geçmişten söz ettiğimizde bunu hep şimdiki zamanda gerçekleştirdiğimizdir. Bu, elbette Saussure'ün ortaya koymuş olduğu dilin eşsüremlilik ekseni ile artsüremlilik eksenine bir vurgudur ve bu da bir yandan sözcüklerin düzenlenişine, diğer yandan da sözcüklerin seçimine işaret etmektedir. Söz konusu seçim *dizi*

adı verilen bir bütünden seçilen bir biçimdir ve *dizim* oluşturan sözcenin her öğesi için de aynı işlem yapılır. Benveniste bunun, yapı kavramının da temel ilkesi ve anahtarı olduğunu belirtir. "Yapıya ulaşmak için, 1) belli sayıda öğe içeren bir bütünün ayırıcı öğelerini ayrıştırmak, 2) bu öğelerin birleşim yasalarını belirlemek gerekir" (Benveniste, 1995: 67). Böylelikle, Saussure'ü, kendi döneminde yapılan hemen hemen her şeyi yadsıyan; egemen kavramların temelden yoksun olduğunu, her şeyin doğrulanmamış önvarsayımlara dayandığını ve özelikle dilbilimcinin ne yaptığını bilmediğini düşünen biri olarak resmeden Benveniste'e göre, "[Saussure için] söz konusu olan, her şeyden önce dilin özdeksel birimlerinde ve bir ölçüde daha üst düzeyde yer alan anlamlı birimlerde iki şeyi, dile yapısalcı yaklaşımdaki iki temel veriyi göstermekti: Önce işleyişin parçaları ve sonra da bu parçalar arasındaki bağıntılar" (Benveniste, 1995: 53). Bu bakımdan, dilin anlam taşımayan birimleri olan sesler dikkate alındığında şu soru, kendisini kaçınılmaz bir biçimde dayatmaktadır: Belli bir dilin sesleri nelerdir? Elbette dil yetisinin sesleri değil, böyle bir şey söz konusu bile olamaz, ama belli bir dilin sesleri: Hangi sesler ayırıcı değer taşır ve anlam ayrılıklarını ortaya koyar? Hangi sesler özdeksel olarak dilde bulunmalarına karşın ayırıcı nitelik taşımayan ama yalnızca temel seslerin değişkesi ya da yaklaşığı olarak değer taşır?

Benveniste, dilin temel seslerinin her zaman az sayıda olduğu gözleminde bulunur: "Hiçbir zaman yirmiden az, altmıştan fazla ya da çok fazla değildir" (Benveniste, 1995: 53). Böylece Benveniste, eğiliminin 'değer' sorununa yönelik olduğunu ve dilsel değer konusunun da göstergeler düzeyinden ziyade fonemler düzeyinde ele alınması gerektiği görüşünü benimsediğini ortaya koyar. Durum ne olursa olsun, bir dil incelendiğinde hangi seslerin ayırıcı sesler olduğunu belirleyebilmek gerekmektedir ona göre:

> Örneğin Fransızcada *pauvre* ya da *poure* söyleyişi önem taşımaz. Bu yalnızca yerel köken sorunudur, ancak anlam farklılığı yaratmaz. Ama öyle diller vardır ki bu ayrım ya da *pauvre* ile *poure* arasındakine benzer bir ayrım, tümüyle farklı iki sözcük oluştu-

> rabilir. Bu da bu durumda, ó ile ò arasındaki ayrımın Fransızcada değer taşımadığının, buna karşılık başka dillerde ayırıcı olabileceğinin kanıtıdır (Benveniste, 1995: 53-54).

Bu hattan ilerleyerek, Benveniste, "Dil çokanlamlılığı nasıl içerir? Anlam nasıl düzenlenir? Daha genel olarak bir şeyin anlamlı olmasını sağlayan koşullar nelerdir?" sorularına yanıt arayacaktır. Bu arayış sırasında, Saussure'ün *dil* ile *söz* arasında yapmaya çalıştığından farklı temel bir bölümleme biçimi sunar: "Aslında, bana göre, anlama ilişkin *göstergebilimsel* ve *anlambilimsel* olarak ayırdığım iki alan ya da tür var" (Benveniste, 1995: 57). Saussure'ün göstergesini göstergebilimsel bir birim olarak konumlandırarak, Saussure'ün kuramında, göstergenin bir anlamı olan birim niteliği taşıdığını belirtir. Bu kuramda, anlamı olan, birim olarak benimsenir. "Fransızca bilen bir kişi için Fransızca bir metindeki tüm sözcüklerin birer anlamı vardır. Ama bu anlamın ne olduğunu bilmek önemli değildir, bununla ilgilenilmez. **Göstergebilimsel düzey işte budur**: Anlam taşıyan ya da taşımayan birim olarak belirlenmek" (Benveniste, 1995: 57). Fakat Giorgio Agamben tarafından bulunmuş, Saussure'e ait bir elyazmasında, bu sorunun Saussure'ü de uğraştırmış bir sorun ve dolayısıyla Saussure tarafından da saptanmış bir sorun olduğu açıklığa kavuşmaktadır. Saussure bu meseleyi, dilden söyleme geçiş sorunu olarak belirlemektedir:

> Söylem göz önüne alınmadıkça dil var olmaz, peki söylemi dilden ayıran şey nedir? Ya da belli bir anda, dilin söylem olarak eyleme geçtiğini söylememizi sağlayan nedir? *Göl, gökyüzü, kırmızı*, öküz, üzgün, *beş, görmek, yarmak* gibi farklı kavramlar dilde hazır bulunmaktadır (dilsel bir biçime bürünmüşlerdir). Hangi anda ve hangi işlemle, aralarındaki hangi etkileşime dayanarak, hangi koşullarda bu kavramlar söylemi oluşturacaklardır? Bu sözcükler dizisi, çağrıştırdıkları fikirlerin bolluğuyla, bir insan bireyinin bu sözcükleri telaffuz etmekle başka bir bireye iletmek istediği herhangi bir anlamı asla ona iletemeyecektir (Saussure'den aktaran Agamben, 2010: 64).

Bu doğrultuda Benveniste'in göstergesel-anlamsal ayrımının ikinci düzeyi olan anlamsal düzeyde eklemlenişten, duruma

uygunluktan ve çeşitli göstergelerin aralarında uyarlanmasından kaynaklanan 'anlam' söz konusudur. Bu, dünyaya açılmadır. Buna karşılık göstergebilim ise kendi içine kapanan ve bir bakıma kendisini içeren anlamı inceler. "Artık kökenleri değil, temelleri araştırmak söz konusudur ve her şeyin temelinde de anlamlama gücü olarak dilin simgesel özelliği yer almaktadır (Benveniste, 1995: 60).

Göstergesel ile anlamsalın düzeysel bakımdan ayrılmaları, Saussure'ün gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin keyfi bir ilişki olduğu biçimindeki yargısını da zan altında bırakır. Saussure, bu keyfilik saptamasını, iki ayrı düzey olan göstergesel ile anlamsal düzeyleri tek bir düzeymiş gibi düşünerek yapmış gibidir. Benveniste bunun tam tersini savunur, üstelik de bunu bizzat Saussure'ün akıl yürütmesinin izlerini takip ederek gerçekleştirir; ona göre Saussure'ün dil göstergesini tanımlama biçimiyle dil göstergesine verdiği temel nitelik arasında bir çelişki vardır. Benveniste, [işitim imgesi olarak] gösterenle [kavram olarak] gösterilen arasındaki ilişkinin nedensiz değil, zorunlu olduğunu ileri sürer (Benveniste, 1995: 76).

Saussure'ün gösteren ile gösterilen arasında doğal bir bağın bulunmadığı ifadesini aktaran Benveniste, temel argümanın, böylelikle ilk tanımlamalarında yer almayan üçüncü bir terime bilinçdışı olarak ve örtük bir biçimde yapılan bir başvuru tarafından boşa çıkarıldığı saptamasında bulunur. Bu terim gerçekliktir, şeyin kendisidir (Benveniste, 1971: 44). Saussure, *b-o-f* ile *o-k-s* arasındaki ayrım hakkında konuşurken, kendisine rağmen, bu iki terimin aynı *gerçeklikle* ilgisine gönderimde bulunmaktadır. O halde burada söz konusu olan, ilk başta göstergenin tanımından açık bir biçimde dışlanmış olan *şey*in, şimdi bir varyanttan sessizce onun içine girmekte ve oraya daimi bir çelişki yerleştirmekte oluşudur. Çünkü dilin *töz* değil de *biçim* olduğu ilke olarak vazedilirse, dilbilimin de yalnızca biçimlerin bir bilimi olduğunu kabul etmek zorunlu hale gelir. "Töz"ü yani öküzü, göstergenin alanının dışına atmak daha da zorunlu bir hal alır. Fakat "bir tarafta *bof*'un ve diğer tarafta da *oks*'un aynı gerçeklikle *keyfi* bir ilişki içinde olduğunu söylemenin tek meş-

ru dayanağı hayvan olarak öküzü somut olarak ve tözsel tikelliği içinde düşünmektir" (Benveniste, 1971: 44). Böylelikle Saussure'ün göstergeyi tanımlama biçimiyle göstergeye yüklediği doğa arasında bir çelişki belirmektedir. Benveniste, bunu, karşılaştırmalı düşüncenin felsefi düşünümünde sıklıkla karşılaşılan bir eğilim olarak, on dokuzuncu yüzyıl sonlarının tarihsel ve rölâtivist düşüncesinin belirgin bir özelliği –farklı insanlar aynı fenomene farklı tepkiler verirler– olarak değerlendirir. "Tutumların ve yargıların bitimsiz çeşitliliği hiçbir şeyin zorunlu olmadığı düşüncesine götürmektedir. Evrensel bir benzemezlikten evrensel bir olumsallık türetilmektedir. Saussurecü kavram bir ölçüde bu düşünce sistemine dayanmaktadır" (Benveniste, 1971: 44). "Aynı hayvana bir yerde *boeuf* ve başka bir yerde de *ochs* denmesinden hareketle dilsel göstergenin keyfi olduğunu söylemek, yasın Avrupa'da siyah renkle ve Çin'de beyaz renkle simgeleştirilmesinden hareketle yas kavramının keyfi olduğunu söylemeye benzemektedir" (Benveniste, 1971: 44). Hiç kuşku yok ki aynı gerçeklik ölçüt alındığında bütün adlandırmaların değeri eşittir; bu adlandırmaların mevcut oluşu, hiçbirinin adlandırmanın kendi içinde mutlak olduğunu iddia edemeyeceğinin kanıtıdır. Bu elbette doğrudur, fakat buradaki sorun, bunun çok fazla doğru olması ve bu nedenle de öğretici olmamasıdır. Gerçek sorun çok daha derindedir; yalnızca dış görünüşleri algılanan fenomenlerin içsel yapısına ilişkin bir görüye ve bu yapının, kendisine dayandığı dışlaşmalar bütünüyle ilişkisinin tanımlanmasına bağlıdır.

Dilsel gösterge için de durum böyledir. Göstergenin bileşenlerinden biri olan ses imgesi göstereni oluştururken, diğeri olan kavram da gösterileni oluşturur. "Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişki keyfi değil, aksine *zorunludur*. *Bœuf* kavramı ('gösterilen') bilincimdeki *böf* ses dizisiyle ('gösteren') zorunlu olarak özdeştir. Nasıl başka türlü olabilirdi ki? Bu ikisi zihnime birlikte nakşedilmiştir ve her koşul altında birbirlerini çağrıştırırlar" (Benveniste, 1971: 45). Aralarında öylesine yakın bir ortak-yaşarlık ilişkisi vardır ki *bœuf* kavramı *böf* ses imgesinin ruhu gibidir. Zihin boş biçimler, isimsiz kavramlar içeriyor değildir. Bizzat

Saussure şunları söylüyordu:

> Psikolojik bakımdan, düşüncemiz –sözcüklerle dışavurulmasından ayrı olarak– biçimsiz ve ayrımsız bir kütledir. Felsefeciler ve dilbilimciler, göstergelerin yardımı olmaksızın, iki ide arasında açıklık, tutarlı bir ayrım oluşturamayacağımız konusunda daima hemfikir olmuşlardır. Dil olmaksızın düşünce belirsiz, haritası oluşturulmamış bir bulutsudur. Önceden mevcut hiçbir ide yoktur ve dilin belirmesinden önce hiçbir şey ayrımlaşmamıştır (Saussure, 1959: 111-112).

Öte yandan, zihin, yalnızca, bir sese kimliği saptanabilir bir tasarım eşlik ediyorsa o sesi kabul eder; eğer böyle bir birliktelik yoksa onu bilinmeyen ya da yabancı olarak reddeder. Gösteren ve gösterilen, zihinsel tasarım ve ses imgesi, böylelikle gerçekte tek bir kavramın iki boyutudurlar ve birlikte, somutlaştıran ve somutlaştırılan olarak bir bütün oluştururlar. Gösteren, bir kavramın fonik tercümesidir; gösterilen de gösterenin zihinsel karşı-parçasıdır. Gösteren ile gösterilenin bu birbirinde ve birbiriyle varoluşu, dilsel göstergenin yapısal birliğini teminat altına alır. Yeniden Saussure'e başvurulacak olursa:

> Dil, bir kâğıt parçası ile karşılaştırılabilir: Düşünce ön yüzüdür ve ses de arka yüzü; bir yüzü yırtmaksızın diğer yüzü yırtamazsınız; dilde de durum böyledir, sesi düşünceden ve düşünceyi de sesten ayırma olanağı yoktur; ayrım yalnızca soyutlama düzeyinde yapılabilir ve sonuç ya saf psikoloji ya da saf fonoloji olur (Saussure, 1959: 113).

Saussure'ün burada söyledikleri, dilin tartışmasız bir biçimde içerisinde sabitlendiği dilsel göstergeyi her şeyin üzerine yerleştirmektedir.

Burada ortaya çıkan durum içinde *keyfi* olan şey, belirli bir göstergenin gerçekliğin belirli bir öğesini ilgilendirdiği ve başka hiçbir öğeyi ilgilendirmediği olgusudur. Nedensiz olan, herhangi bir gösterge yerine belli bir göstergenin, gerçekliğin herhangi bir öğesi için değil, belli bir öğesi için kullanılmasıdır. Bu bakımdan ve yalnızca bu bakımdan, olumsallıktan söz edilmesi mümkündür ve böyle yaparak bile soruna işaret etmekten ve onu geçici olarak bir kenara bırakmaktan daha fazlasını yapmış

olmayız; sorunun çözümünden uzaktır bu. Çünkü sorun, ünlü φύσει (doğa) mi, yoksa θέσει (uzlaşım) mi sorusundan başka bir şey değildir ve yalnızca bir kararla çözülebilir. "Gerçekten de bu sorun, dilbilimcinin bir gün verimli biçimde ele alabileceği, ancak şimdilik bir yana bırakılması gereken, anlık ile dünya arasındaki uyuma ilişkin metafizik sorunun dilbilimsel terimlere aktarılan biçimidir" (Benveniste, 1971: 46). Anlık ile dünya arasındaki ilişkiyi nedensiz olarak koymak, bu ilişkiyi keyfi olarak saptamak, dilbilimci için bu soruna ve konuşan kişinin bu soruna içgüdüsel olarak getirdiği çözüme karşı bir tür savunmadır. Konuşucu için dil ile gerçeklik arasında bütüncül bir denklik vardır. "Gösterge gerçekliğin üstünü örter ve ona hükmeder; hatta daha iyisi, gösterge söz konusu gerçeklik olarak *vardır* (*nomen / omen*, sözsel tabular, sözcüğün sihirli gücü vs.). Gerçek şu ki konuşucunun bakış açısıyla dilbilimcinin bakış açısı bu bakımdan o kadar farklıdır ki dilbilimcinin adlandırmaların keyfiliği konusundaki iddiaları konuşucunun karşıt hislerini çürütmez" (Benveniste, 1971: 46). Fakat her ne olursa olsun dilsel göstergenin doğası, Saussure'ün yaptığı tanımlama tarafından kapsanmamaktadır, çünkü Saussure'ün tanımının özü yalnızca gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmaktadır. Böylelikle de keyfiliğin alanı dilsel göstergenin yayılımının, göstergesel uzamın dışında bırakılmış olmaktadır.

'Göstergenin keyfiliği' ilkesini, yansıma sözcükler ile duygu belirten sözcüklerden yükselebilecek itirazlara karşı savunmak da anlamsızdır. Bunun nedeni, yalnızca, bu sözcüklerin kullanım eriminin göreli olarak sınırlanmış olması ve duygu belirtiminin özsel bakımdan geçici, öznel ve sıklıkla da ikincil bir izlenim oluşu değil; aksine ve özellikle de yansıma sözcükler ya da duygu belirten sözcükler tarafından resmedilen gerçeklik ne olursa olsun, söz konusu gerçekliğin anıştırılışının çoğunlukla dolaysız olmaması ve sadece, sistemin sıradan göstergelerini onaylayan uylaşıma benzer simgesel bir uylaşım tarafından kabul edilmesidir. Burada, fenomenler ya da *maddi* nesne bakımından olanı hariç keyfilik bulunmamaktadır ve göstergenin edimsel oluşumuna keyfiliğin bir müdahalesi yoktur.

Saussure, aynı anda göstergenin hem değişebilirliğinden hem de değişemezliğinden söz edilebileceğini takdire değer bir biçimde göstermiştir; değişebilir, çünkü keyfidir ve daima değişime açıktır ve değişemez, çünkü keyfi oluşu nedeniyle rasyonel bir norm adına ona meydan okumak mümkün değildir. "Dil, bir uğraktan diğerine, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiyi kaydıran güçlere karşı radikal bir biçimde güçsüzdür. Bu, göstergenin keyfi doğasının sonuçlarından biridir" (Saussure, 1959: 75). Benveniste, bu çözümlemenin değerini hiçbir biçimde küçültülmemekte, aksine, asli temeline oturtmaktadır: Biraz değişen ve aynı zamanda değişmez kalan ilişki, gösteren ile gösterilen arasında değil, nesne ile gösterge arasındadır; başka türlü ifade edilirse, anlamlamanın nesnel *motivasyonu* çeşitli tarihsel etkenlere tabidir. Saussure'ün gösterdiği şey doğruluğunu muhafaza etmektedir, fakat gösterge ile ilgili olarak değil, anlamlamayla ilgili olarak.

Bir başka sorun (göstergenin tanımını doğrudan doğruya ilgilendiren bu sorunun, önem bakımından diğer sorundan aşağı kalır yanı yoktur) *değer* sorunudur ki Saussure, *değer* konusunda kendi görüşlerinin bir doğrulamasını bulduğu kanısındadır: "... bir ideyi adlandırmak için verili bir ses dilimini tercih etmek bütünüyle keyfidir. Eğer bu doğru olmasaydı, değer kavramı tehlikeye atılmış olurdu, çünkü dışarıdan empoze edilmiş bir öğeyi içermesi gerekirdi. Fakat gerçekte değerler bütünüyle göreli kalırlar ve ses ile ide arasındaki ilişkinin radikal bir biçimde keyfi olmasının nedeni de budur" (Saussure, 1959: 113). Benveniste, bu argümanın çeşitli kısımlarını sırayla ele alır. Belirli bir ide için belirli bir ses dilimini çağıran tercih, bütünüyle keyfi değildir; söz konusu ses dilimi ona tekabül eden ide olmasaydı var olmazdı ve tersi de geçerlidir. "Gerçekte, Saussure, daima (ideden söz ederken bile) *gerçek nesnenin* tasarımını ve gösterge ile gösterilen *şeyi* birleştiren bağın zorunsuz ve nedensiz karakterini düşünmektedir" (Benveniste, 1971: 47). Bunun kanıtını şu cümlede bulmak mümkündür: "Eğer bu doğru olmasaydı, değer kavramı tehlikeye atılmış olurdu, *çünkü dışarıdan empoze edilmiş bir öğeyi içermesi gerekirdi.*" Benveniste, gerçekte 'dışa-

rıdan empoze edilmiş bir öğenin' mevcut olduğunu ve onun da bu argümanın bir referans kutbu olarak tuttuğu *nesnel* gerçeklik olduğunu ileri sürer. Fakat gösterge kendinde haliyle ve değerin taşıyıcısı olarak düşünülürse, keyfilik zorunlu olarak ortadan kalkar.

> Çünkü –son önerme bizzat kendi çürütülüşünü en açık biçimde içeren önermedir– değerlerin bütünüyle 'göreli' kaldıkları doğrudur, fakat soru bunun nasıl ve neye göre olduğudur. "Değer, göstergenin bir öğesidir; eğer gösterge kendinde haliyle alınırsa keyfi değildir –bunu gösterdiğimi sanıyorum– ve bundan çıkan sonuç da değerin 'göreli' karakterinin göstergenin 'keyfi' doğasına dayanamayacağıdır. Çünkü göstergenin gerçekliğe uygunluğu muhasebesini dışarıda bırakmak zorunludur; dahası, değer, yalnızca *biçime* bir atıf olarak düşünülmelidir, töze değil" O halde değerlerin 'göreli' olduğunu söylemek, *birbirlerine* göre olduklarını söylemektir. Şimdi bu, onların *zorunlu* oluşlarının kesin kanıtı değil midir? (Benveniste, 1971: 47-48).

Benveniste, bu noktadan itibaren, yalıtılmış olarak göstergeyle değil, göstergelerin bir sistemi olarak dille ilgilenmeye başlandığını ve dilin sistematik ekonomisini hiç kimsenin Saussure kadar güçlü bir biçimde düşünüp tarif etmiş olmadığını belirtir. Sistemden söz edildiğinde, kendi öğelerini aşan ve onları açıklayan bir yapı içinde, öğelerin düzenlenişinden ya da uyuşumundan söz edilmektedir. Bu yapı içindeki her şey öylesine *zorunludur* ki bütündeki ve ayrıntılardaki değişiklikler, karşılıklı olarak birbirlerini koşullarlar. Değerlerin göreliliği, bu değerlerin sürekli tehdit edilen ve sürekli onarılan bir sistemin eşzamanlılığı içinde birbirlerine dayandıklarının en güçlü kanıtıdır. "Mesele şudur ki bütün değerleri karşıtlık değerleridir ve yalnızca ayrımlarıyla tanımlanırlar. Birbirlerine karşıt olarak kendilerini karşılıklı bir zorunluluk ilişkisi içinde muhafaza ederler. Bir karşıtlık, koşulların kuvvetine bağlı olarak, zorunluluk tarafından belirli bir açıya yerleştirilir ve karşıtlığa biçim veren de zorunluluktur" (Benveniste, 1971: 48). Eğer dil istikrarsız kavramların ve rastgele söylenmiş seslerin rastlantısal bir birikiminden başka bir şeyse, bunun nedeni dilin yapısına içkin olan zorunluluktur.

O halde dile içkin olan olumsallığın rolü, adlandırma gerçekliğin fonik simgesi olduğu sürece adlandırmayı ve adlandırmanın içinde de onun gerçeklikle ilişkisini etkilemektedir. Fakat dil sisteminin başlangıçta varolan öğesi olan gösterge, bir gösteren ile bir gösterileni içerir ve bunların arasındaki bağın *zorunlu* olduğunun kabullenilmesi gerekir. Bu iki bileşen, ortak yaşarlık bakımından aynıdırlar. "Bu şekilde anlaşıldığı haliyle *dilsel göstergenin mutlak karakteri* daimi karşıtlığın değerlerindeki diyalektik *zorunluluğa* hükmeder ve dilin yapısal ilkesini biçimlendirir" (Benveniste, 1971: 48). Fakat Saussure'e olan borcunu her fırsatta ifade eden Benveniste, bir öğretinin verimliliğinin belki de en önemli kanıtının, o öğretinin, kendisini ilerleten bir çelişki doğurabilme gücü olduğunu belirterek, göstergenin hakiki doğasını, sistemin içsel koşullanması içerisinde düzeltirken, Saussure'ün düşüncesinin gücünü doğrulayarak, onu ileriye taşımakta ve borcunu bu biçimde ödemektedir.

Böylelikle, her biri bir diğerinin göstergesi olan göstergelerin, gösterge olmayan neyin göstergesi olabilecekleri biçimindeki soruya da bu anlamlama boyutu aracılığıyla yanıt verme olanağı açığa çıkmaktadır: "Gösterge kavramının sonsuz bir çeşitlilik içinde yok olmaması için, evrenin herhangi bir bölümünde göstergeyle gösterilen arasında bir AYRILIĞIN bulunması gerekir. Her göstergenin bir göstergeler dizgesi içinde ele alınması ve anlamlandırılması gerekir. ANLAMLAYICILIĞIN koşulu budur" (Benveniste, 1995: 109-110 vurgular yazarın). Buradan da dili, sözün sessel düzeneğinden ayrı, bağımsız bir şey olarak ele alma olanağı doğmaktadır ki gerçekte bu olanağı sağlayan Saussure olmuştur: Dil toplumsaldır, fakat birey tarafından gerçekleştirilir; süreklilik gösteren bir söylemdir, ama değişmez birimlerden oluşur. Tam da bu zemin, dile birliğini ve işleyiş ilkesini veren şeyin de dilin göstergesel niteliği olduğunu ortaya koymaktadır. Ama Saussure'ün kuramının tam bu noktada karşılaştığı sorun, gösterge dizgeleri ile dil arasındaki bağıntı konusunda kesinlik sunabilmesine karşılık, dilbilim ile gösterge dizgelerinin bilimi olan göstergebilim arasındaki bağıntı konusunda bulanık kalmasıdır. Benveniste, geliştirmiş olduğu göster-

gesel/anlamsal ayrımıyla, bu sorunun üstesinden gelmeye çalışır ve göstergebilimin konusunu en az gösterge dizgeleri kadar, bu dizgeler arasındaki BAĞINTILARIN oluşturduğunu belirtir (Benveniste, 1995: 114, vurgu yazarın) ve böylelikle de göstergebilimin temel sorunu olan gösterge dizgeleri içinde dilin konumunu incelemeye yönelir.

Tüm dizgelerde bulunan ortak özellik ve bu dizgeleri göstergebilime bağlayan ölçüt, bu dizgelerin anlamlama özelliğidir. Benveniste bir gösterge dizgesinde dört temel özellik saptar: 1) Etkileme biçimi, 2) geçerlik alanı, 3) göstergelerin özniteliği ve sayısı, 4) işleyiş biçimi (Benveniste, 1995: 115). Bunlardan ilk ikisi bir dizgenin dış, empirik koşullarını oluştururken, son ikisi ise göstergebilimsel koşulları belirlemektedir. İlk ikisinde kimi değişimler yapılabilir, fakat diğer ikisinde bu olanaksızdır. Benveniste bu noktada, 'çevrilemezlik' olarak bilinen ünlü ilkesini geliştirir: "Gösterge dizgeleri arasında *eşanlamlılık* yoktur" (Benveniste, 1995: 117). Değişik türden iki gösterge dizgesinin birbirlerine tercüme edilmeleri olanağı yoktur. Benveniste'in bu ilkeye verdiği isim, dizgeler arasında bir yinelenme söz konusu olamayacağı için, *yinelenmezlik ilkesi*dir. "İnsan AYNI anlamlama bağıntısını kurabilecek ayrı dizgelere sahip değildir" (Benveniste, 1995: 117).

Benveniste, göstergesel düzey ile anlamsal düzey arasındaki ayrımı, müthiş bir berraklıkla ortaya koyarak, bu ilk ilkeden kaynaklanan ikinci bir ilkenin varlığını saptar: Aralarında bir eşanlamlılık olmaksızın, iki dizge aynı göstergeyi içerebilir. "Göstergenin özdeksel varlığı değil, işlevsel ayrılığı önem taşır" (Benveniste, 1995: 117). Göstergenin değerini belirleyen şey, içinde bulunduğu dizgedir. Göstergelerden kurulu bir dizge ise, zorunlu olarak belli sayıda gösterge ve dizgenin ürettiği söylemlerin özniteliğinden ve sayısından bağımsız olarak, betileri yöneten düzenleme kuralları içerir. Bu da sorunun dönüp dolaşıp yeniden *birim* sorununa dönüşmesi, daha doğrusu soruna ilişkin yaklaşımın merkezine yeniden *birim* kavramının yerleşmesi anlamına gelmektedir. "Bir dizge, *anlam* üretmek için kullandığı birimleri belirtmek ve üretilen *anlamın* özniteliğini belirgin

kılmak zorundadır" (Benveniste, 1995: 120). Benveniste, dil dizgesi ile diğer gösterge dizgeleri arasında bir karşılaştırma yapmak suretiyle, göstergenin zorunlu olarak bir birim olmasına karşılık her birimin bir gösterge olmayabileceği sonucuna ulaşır ve bu karşılaştırma yoluyla dilde bir çift-anlamlayıcılık özelliği bulunduğunu saptar.

Söz konusu saptamaya erişmesini sağlayan şey, gösterge dizgeleri arasında saptamış olduğu üç tür bağıntıdır: İkincisi birincisi tarafından üretilen ve ikincinin özgül bir işlev üstlendiği, ayrı ve eşzamanlı, ama aynı türden iki dizge arasında geçerli olan *doğurum* bağıntısı; iki gösterge dizgesinin bölümleri arasında bir bağlılaşım kuran *türdeşlik* bağıntısı ve yorumlayan dizge ile yorumlanan dizge arasında kurulan *yorumlayıcılık* bağıntısı (Benveniste, 1995: 123-124). Dil açısından temel bağıntı, *yorumlayıcılık* bağıntısıdır. Dil, tüm gösterge dizgelerinin yorumlayanıdır. Yorumlayıcılık bağıntısı göstergebilimsel bir nitelik taşır; fakat diğer gösterge dizgelerinden bir farkla: Dil hem biçimsel yapısında, hem de işleyişinde göstergebilimsel nitelik taşıyan tek dizge örneğidir.

1. Belli bir duruma gönderme yapan sözcelemle gerçekleşir; konuşmak her zaman bir şeyden söz etmektir;

2. Biçimsel açıdan, her biri bir gösterge olan ayrık birimlerden oluşur;

3. Bir topluluğun tüm bireyleri tarafından aynı gönderim değerleri içinde konuşulur ve algılanır;

4. Bireyler arası bildirişimin tek gerçekleşimidir (Benveniste, 1995: 124-125).

Diğer dizgeleri gösterge bağıntısıyla biçimlendirerek bunlara anlamlama dizgesi niteliğini yalnızca dil verebilmektedir. Bu ise dilin biçimlendirici bir yapı karakteri taşıdığını ortaya koymaktadır. Dilin bu biricikliğinin temelinde, yalnızca dile özgü olan ve başka hiçbir dizgenin taklit etmesi olanağı bulunmayan bir tarzda anlamlayıcı olması yatmaktadır. "Dilde ÇİFTANLAMLAYICILIK özelliği vardır. İşte bu açıdan benzeri olmayan bir örnektir. Dil, bir yanda GÖSTERGEBİLİMSEL, öte yanda da ANLAMBİLİM-

SEL tür olarak adlandırdığımız iki anlamlama türünü birleştirir" (Benveniste, 1995: 125, vurgular yazarın). Anlamlayıcılığı iki boyutta eklemlenen tek dizge dildir ve göstergesel olgunun *tanınması*, anlambilimsel olgunun ise *anlaşılması* gerekmektedir. Tanımak ve anlamak arasındaki fark da anlığın iki ayrı yetisiyle ilişkili olmalarından kaynaklanmaktadır: "Bir yanda önceki ile şu andaki arasındaki özdeşliği algılamak ve öte yanda da yeni bir sözcelemin anlamını algılamak" (Benveniste, 1995: 126).

> Göstergesel, dilin bir özelliği olarak belirir, anlamsal ise dili eyleme geçiren bir konuşucunun etkinliği sonucunda ortaya çıkar. Gösterge kendinde varolur, dilin gerçekliğini temellendirir, ama özgül uygulamalar gerektirmez; anlamsalın ifadesi olan cümleyse, ancak özgül olabilir. Çözüm bulmaya çalıştığımız kuramsal eklemlemeyi aydınlatırmış gibi görünen bu kayda değer olgu üzerinde biraz daha düşünelim. Bir dilin anlamsallığı bir başka dilinkiyle yer değiştirebilir: Bu, çevirinin olanaklılığıdır; ancak bir dilin göstergeselliği bir başka dilinkine aktarılamaz: Bu da çevirinin olanaksızlığıdır. Anlamsal ile göstergesel arasındaki fark da işte bu noktada kendini gösterir (Benveniste'ten aktaran Agamben, 2010: 65-66).

Elbette göstergesel ile anlamsal, iki ayrı maddi gerçeklik olarak değerlendirilmemelidir. İnsanın, dili sonradan öğrenen, dile sonradan giren bir varlık olduğu için, en başından beri konuşan olmadığı için, kendisini dilde bir özne olarak kurmak zorunda olan bir varlık olduğu unutulmamalıdır. İnsan, "göstergeler dizgesi olarak dile, onu köklü bir biçimde dönüştürmeden ve onu söylemde kurmadan giremez" (Agamben, 2010: 67).

Şimdi Benveniste'in önünde, yanıtını arayan temel bir soru durmaktadır: Özne dilde nasıl kurulur? Hiç kuşku yok ki bu sorunun yanıtı, söylemin özünde bulunan dilsel karşıtlıklardan oluşmuş bir yapıyı yansıtacaktır: "Her insan, bireyselliği içinde *sen* ve *o*'ya oranla *ben* olarak kendini ortaya koyar" (Benveniste, 1995: 128).

> Burada sözünü ettiğimiz öznellik, konuşucunun, kendisini bir özne olarak vazetme kapasitesidir. Bu, herkesin, kendi olmaklığını deneyimleme duygusu aracılığıyla değil, bir araya getirdiği aktüel deneyimlerin toplamını aşan ve bilincin sürekliliğini oluşturan psişik birlik olarak tanımlanmaktadır. İster fenomenolo-

> jide isterse de psikolojide yerleştirildiği haliyle olsun, öznellik, dilin temel bir niteliğinin varlığında oluşur. *Ben*, 'Ben' diyendir. Öznelliğin, 'kişinin' dilsel statüsü tarafından belirlenen temeli budur (Benveniste, 1971: 224).

Konuşan kişi hep aynı *ben* belirticisiyle kendisine gönderme yapar. Oysa *ben*'i içeren bu söylem edimi her yinelendiğinde, dinleyen kişi için aynı gibidir, ancak söyleyen için, bin kez de yinelense, her kez yeni bir edimdir; çünkü her kez konuşucunun zamanda yeni bir ana ve farklı bir durum ve söylem örgüsüne girmesini sağlar. Böylece her dilde ve her an, konuşan kişi *ben*'i üstlenir: *Ben* dilin biçimlerinin dökümünde yalnızca diğerlerine benzer bir sözlüksel birimdir, ancak söylemde yer aldığında dili olanaklı kılan kişinin varlığını söyleme katar. Bir sözcede –açıkça ya da örtük bir biçimde– *sen* adılını çağrıştıran ve *sen*'le birlikte *o*'na karşıt olan *ben* adılı kullanıldığında, yeni bir insan deneyimi oluşur ve dayanağını oluşturan dilsel aracı ortaya çıkartır.

Birisi kullandığında bu adılları üstlenir ve bir dizinin öğesi olan ben adılı tek bir adlandırmaya dönüşür ve her seferinde yeni bir kişi oluşturur. Bu temel bir deneyimin gerçekleşmesidir ve bir dilin bunu sağlayacak araçtan yoksun olması düşünülemez. Bu, söylemi olanaklı kılan temel deneyimdir. Bu deneyim, kendisini aktaran söylemde, kişiyi, dolayısıyla konuşan her kişiyi oluşturan biçimin özünde yer almaktadır. Ayrıca bu *ben*, bildirişimde dönüşümlü olarak konum değiştirir: "İşiten kişi onu, kesin göstergesi olduğu ötekiyle ilişkilendirir; ama kendisi konuştuğunda da kendi adına *ben*'i üstlenir. Fakat gerçekleşmiş söylem dışında, adıl, yalnızca boş bir birimdir; ne bir nesneye, ne de bir kavrama bağlanabilir. Gerçekliğini ve tözünü yalnızca söylemden alır" (Benveniste, 1995: 129).

Benveniste'in *ben*'i konumlandırdığı yer, Hegel'in '*bu*'sunun konumuna çok benzemektedir. Hegel'e göre duyu-kesinliği, dünyaya anlam vermenin en temel ve en basit aracıdır. Duyu-kesinliği, adının da ortaya koyduğu üzere, dünyaya ilişkin dolaysız duyusal izlenimimizin doğru ve isabetli olduğunu vazeder. Bir nesne söz konusu olduğunda, duyu-kesinliği Bu'nun

(gördüğüm, hissettiğim, duyduğum vs. nesnenin), kendisine ilişkin izlenimim tarafından bütüncül bir biçimde kavrandığını ileri sürecektir ve bu nedenle de duyu-kesinliği en somut ve güvenilir bilgi biçimi olarak belirmektedir. Fakat Hegel devam ederek, nesne hakkında yalnızca duyu-kesinliğimizi bir soyutlama aracılığıyla kavramamız suretiyle konuşabileceğimizi ortaya koyar ki bu dildir. "Buradaki *Bu* nedir?" sorusunu sorduğumuzda, çoktan nesneyi kaybetmiş olur ve nesne hakkında değil de yalnızca dil hakkında konuşur bir duruma geliriz. Duyu-kesinliğini ifade edemeyiz, çünkü kastettiğimiz şeyi ifade etmeyen dil, evrensel/tümel bir nitelik (olumsuz) edinmiştir. Esas itibariyle dil, özbilince aittir ve bu nedenle de kendisi hakkında konuşur, fakat yine de bu 'kendi'yi duyuların içerisine yerleştiremez. Hegel'in dediği gibi, "kastedilmiş olan duyusal *Bu*'ya dil aracılığıyla *erişilemez* (aktaran Agamben, 1991: 13). Bunun anlamı dilin "konuşulamaz olanı konuşarak, yani onu, kendi olumsuzluğu içinde kavrayarak muhafaza ettiğidir" (Agamben, 1991: 13). *Bu* teriminde temel bir olumsuzluk yer almaktadır.

Dilin bu olumsuz zemininin Heidegger'in "orada"sında ve Hegel'in de "Bu"sunda yer alması neden bu kadar önemlidir? Bu sorunun yanıtı linguistik *gösterim* kategorisiyle ilişkilidir. Gösterim, gündelik dilde kullandığımız ben, sen, o, orada, bu, şu gibi zamirler serisine verilen isimdir. Bu terimler yalnızca bir şeylere işaret ettiklerinde veya bir şeylerle ilişkili olduklarında anlamlıdırlar. Bu sözcüğünü ele alalım. Eğer bu sözcükle tikel bir şeye gönderimde bulunmuyorsam sözcük anlamsızdır. Eğer bir nesneyi işaret etmek ya da onunla bir ilinti kurmak suretiyle "bu elma" demiyorsam, boş bir sözcüğü dile getiriyorum demektir. Benzer bir şekilde 'Ben' demek ne anlama gelir? Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, 'Ben'in işlevi, dilden başka bir şeyin söz konusu olmadığını göstermektir. Benveniste'in de sorduğu üzere, "*Ben*'in ya da *Sen*'in gönderimde bulunduğu gerçeklik nedir? Yalnızca bir 'söylem gerçekliği', son derece tekil bir şey... *Ben* nesnel açıdan tanımlanamaz, yalnızca 'anlatış tarzı' terimleriyle tanımlanabilir. *Ben*, '*Ben*i içeren söylemin şimdiki durumunu dile getiren kişiyi' gösterir. Bu nedenle terimin yal-

nızca konuşma içinde, dil içinde bir anlamı vardır ve dilin sahne aldığı basit gerçeğinden, dilin 'olay'ından daha fazlasına işaret etmemektedir.

Benveniste'nin bir *kaydıraç* olarak -belirli bir gönderileni olmayan, fakat konuşma edimi içinde, 'Ben' diyen kişiyi işaret eden bir şey olarak- 'Ben' kavramsallaştırmasını izleyerek, Lacan söz içindeki 'Ben'in dil içinde istikrara sahip hiçbir şeye gönderim yapmadığını ileri sürecektir. 'Ben', birkaç farklı fenomen tarafından doldurulabilir: Özne, Ben ya da bilinçdışı. Örneğin Lacan'ın "boş söz" olarak adlandırdığı şeyde 'Ben' "ego"ya, "tam söz"de özneye tekabül ederken, diğer durumlarda ne egoya ne de özneye tekabül eder. Bu, Lacan "*Ben bir başkasıdır*" dediğinde kast ettiği şeydir. Yani 'Ben' 'ben' değildir; bu iki terim aynı varlığa gönderimde bulunmaz; özne, tekil kişiyle aynı şey değildir – bireyle ilişkisinde merkezsizleşmiştir. Lacan 'Ben'in *tözselliğini bozacak* ve özneye karşı simgesele, gösterene öncelik verecektir. Dilin yapısı özneyi konuşmaktadır ve tersi geçerli değildir. Lacan, bunu, ünlü cümlesinde şu biçimde özetleyecektir: *Özne, bir gösteren tarafından bir başkasına sunulan şeydir. Çalınan Mektup* üzerine olan seminer, bunun bir serimlenişidir. Özne, anlamlama zinciri içinde bunun aracılığıyla yakalanır ve özneyi damgalayan, öznenin simgesel düzen içindeki konumunu tayin eden gösterendir.

SİMGESELİN ÖZERKLİĞİ: CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Lévi-Strauss'un yapısal metodolojisi, Saussure'ün *dil* (langue) ile *söz* (parole) ya da dil gibi verili bir sistem ile bir bireyin konuşmasında olduğu üzere o sistemin ifadesi veya dışlaşması arasında yapmış olduğu temel ayrımdan türer. Yapısalcılar tekil göstergelerin anlamıyla değil, baştanbaşa gösterge-sisteminin örgütlenişini ya da 'yapı'yı betimlemekle ilgileniyorlardı. Yapısalcılığın temel inceleme nesnelerinin sözel olmayan gösterge sistemleri olmasına karşın, bu çözümleme biçiminin modelini sağlayanlar dilbilimciler olmuşlardır. Yapısalcılığın temel öncülü, kendi içkin kuralları ve grameri olan gösterge sistemlerini içerdiği sürece bütün toplumsal etkinliğin bir dil oluşturduğu biçimindeydi. Böylelikle bireysel eylemlerin, salt bireysel eylemler olarak değil, kendi anlamlarını türettikleri toplumsal ilişkilerden oluşan bir arka plana karşıtlıkları içinde anlaşılabileceği kabulünden hareket ediliyordu. "Yapısalcı yaklaşım, değişmez olana ya da yüzeysel farklılıkların arasındaki değişmez unsurlara ilişkin bir arayıştan başka bir şey değildir" (Lévi-Strauss, 1995: 8).

Yeni ufuklar açan çalışması *Akrabalığın Temel Yapıları*'nda Lévi-Strauss, 'ilkel' addedilen toplumlardaki evlilik ve akrabalık sistemlerini çözümlemişti. Bu toplumların evlilik ilişkilerinde bulunan şeyin, bizzat toplumun altında yatan temel yapıdan daha az bir şey olmadığını ileri sürüyordu. Bir başka deyişle, bu, daha sonraki bütün toplumsal ilişkilerin, kendisinden türediği temel yapıydı. "Lévi-Strauss'un çalışmasının önemi, doğruluğundan değil –onun temel yapılar kavramının doğruluğundan çokça şüphe edilmiş ve kimi önermeleri çürütülmüştür- çalışmanın kendi doğasından kaynaklanıyordu. Lévi-Strauss, akraba olma süreçleri içinde önemli olanın gerçek insanların –gerçek

kadınların- mübadelesi olmadığını, asıl önemli olanın kadınların birer göstergeye dönüştürülerek, bir *simgesel mübadele* sistemi içinde işletilmeleri olduğunu söylüyordu" (Homer, 2013: 54). İhlal edilemez kuralları ve düzenlemeleriyle, sistemin tikel kullanıcılarının bilincinin dışında kalan biçimsel bir sistem olarak "kadın mübadelesi" bir dil gibi işliyordu. Başka türlü söylenirse, insanların, kendileri pek farkında olmaksızın toplumsal konumlarını belirleyen ve ilişkilerini düzenleyen bilinçdışı bir yapı söz konusuydu.

Yapısalcılığın antropolojideki hiç kuşkusuz en ünlü savunucusu olan ve dilbilimin teorik çerçevesini kültür çözümlemesine uyarlayan Lévi-Strauss'un en çok üzerinde durduğu dilbilimsel kavramlar ise Ferdinand de Saussure'ün ve Roman Jakobson'un kavramlarıdır. Ayrıca *Yapısal Antropoloji*'de kendisine duyduğu borcu ifade etmiş olduğu Franz Boas'ın da, özellikle de modellerin bilinçli ve bilinçdışı karakterleri arasında yapmış olduğu ayrımla (aktaran Lévi-Strauss, 1974: 281) Lévi-Strauss üzerinde güçlü bir etkisi olmuştur. Boas, *Handbook of American Indian Languages* adlı çalışmasında, dillerin ve kültürlerin kişilerin, zamanın, renklerin, bitkilerin, kuşların ve akrabaların tasniflenmesini sağlayan sistemler içerdiklerini ve dilsel yapılar ile kültürel yapıların bilinçdışı olduklarını belirtiyordu (Boas, 1922: 67). Lévi-Strauss, Boas'ın yapısal incelemeler hususundaki eksikliğinin, kehanetimsi bir konuma kayarak yapısal incelemelerin önemini anlayamamış olmasında değil; yapısal incelemelere dayattığı geçerlilik ölçütlerinde olduğunu belirterek (Lévi-Strauss, 1974: 281), bilinçdışı işleyişi, kendi çözümleme yönteminde, kilit bir fikir ve kavram haline getirmiştir. Dilbilimi toplumsal fenomenlerin empirik bilgisine götüren yol (Lévi-Strauss, 1974: 31) olarak gören Lévi-Strauss, Troubetzkoy'un yapısal dilbilim kuramını dört temel işlem biçiminde özetleyerek bilinçdışına ciddi bir vurgu yapmaktadır:

> Yapısal dilbilim bilinçli Linguistik fenomenlerin incelenmesinden, bu fenomenlerin bilinçdışı altyapısının incelenmesine doğru kayar.

*Terim*lere bağımsız varlıklar muamelesi yapmaz; terimler arasındaki *ilişkileri* çözümlemenin zemini olarak kabul eder.

Sistem kavramını öne sürer.

Yapısal dilbilimi, *genel yasaları* keşfetmeye çalışır (Lévi-Strauss, 1974: 33).

Yapısalcılar, Saussure tarafından yapılmış çeşitli kritik ayrımları benimsemişlerdir. Bunların ilki bir sistem olarak *dil* (langue) ile bu dilin icrası olarak *söz* (parole) arasındaki ayrımdır. *Söz* konuşma etkinliğine gönderim yaparken, [sistem olarak] *dil*, gramer ve sözdizimi de dâhil olmak üzere altta yatan bilinçdışı yapıya gönderim yapar. Saussure ayrıca dilin eşzamanlı çözümlemesi ile artzamanlı çözümlemesinin aynı anda yapılamayacağını belirtiyordu. Lévi-Strauss bu ilkeleri kültür incelemelerine uygulamıştır.

Lévi-Strauss, Marcel Mauss'un çalışmalarından, fakat özellikle de *The Gift*'ten (*'Potlaç'*) çok etkilenmişti. *Marcel Mauss'un Çalışmalarına Giriş* adlı yapıtında, *"bilinçdışı kategori* ile *kolektif düşünme kategorisi* kavramlarının eşanlamlı olduklarını" (Lévi-Strauss, 1987: 34-35) belirtmektedir. Elbette bilinçdışı kategoriler ya da yapılar fikri dilbilim teorilerinde de mevcuttur. "Toplumsal olguların bütünü, sistemleri içermektedir ve hepsinin eşzamanlı, tarihsel ve fizyolojik-psikolojik boyutları söz konusudur" (Lévi-Strauss, 1987: 26). Lévi-Strauss'a göre, "*The Gift* adlı yazıda, etnolojik düşüncenin tarihi boyunca ilk defa empirik gözlemi aşma ve daha derin gerçekliklere ulaşma yönünde bir girişim bulunmaktadır Toplumsal olan, bir sistem halini almaktadır; bu sistemin parçaları arasındaki bağıntılar, denklikler ve karşılıklı bağımlılık boyutları keşfedilebilecektir" (Lévi-Strauss, 1987: 38). Bu tartışma içerisinde Lévi-Strauss, Mauss'un model-inşasını benimser. Sistemin öğeleri aktarılabilir, ikame edilebilir durumdadır; bunların işleyişi küçük bir sayıya indirilebilir ve böylesi sistemler tipler açısından tanımlanabilirler (Rosman ve Rubel, 2010: 60). Tipler, bu içkin niteliklerden ötürü tanımlanabilirler ve ayrıca birbirleriyle karşılaştırılabilirler;

buna bağlı olarak da söz konusu nitelikler nitel bir düzen içinde değil, bütün tiplerde hazır bulunan öğelerin sayısında ve düzenlenişinde konumlanırlar. “Anlamı, bir düzen olmaksızın tasarlamak imkânsızdır” (Lévi-Strauss, 1995: 12).

Lévi-Strauss’un dilbilimsel ayrımları uyguladığı alanlardan biri akrabalık sistemleridir. 1949’da iki önemli çalışma yayınlamıştır. İlki “Toplumsal Yapı” makalesidir ve bu makalede kadınlar, metalar ve hizmetler aracılığıyla gerçekleşen ‘iletişim’ ile mesaj üzerinde durur. Bu iletişim, bir toplum içindeki gruplar arasında, dil aracılığıyla ve metaların, hizmetlerin ve kadınların mübadelesi aracılığıyla ortaya çıkar. Bu iletişim biçimleri farklı düzeylerde işler. Lévi-Strauss’un iletişime, akrabalığa ve ekonomiye dönük ilgisi, kültürü göstergelerin ve simgelerin bir sistemi olarak gördüğüne işaret etmektedir. Lévi-Strauss’un yaklaşımı dilbilim, akrabalık ve ekonomi alanlarını birleştirici bir yapı içerisinde bir araya getirmektedir.

Lévi-Strauss’a göre bir yapı dört karakteristiğe sahip bir model tipidir: Yapı içindeki öğeler bir sistem oluştururlar ve bir öğedeki bir değişiklik bütün diğerlerinde değişikliğe neden olur; her model için bir dizi dönüşüm mümkündür ve bunun sonucu da bir modeller ailesidir; bu nedenle bir ya da daha fazla öğe değiştirildiğinde modele ne olacağını öngörme imkânı vardır ve model gözlemlenmiş olguların hepsini açıklığa kavuşturmalıdır (Lévi-Strauss, 1974: 279-280). Lévi-Strauss yapısal modellerin nasıl işlediklerini betimlemek için oyun örneğine başvurur. Oyun, kurallara göre işleyen öğelerin bir sistemidir. Bir oyun, kurallarının bütününden başka bir şey değildir. Saussure’ün favori oyun örneği satrançtır. Satranç taşlarının maddesinin ne olduğu –fildişi, tahta, plastik vs.– pek önemli değildir. Önemli olan taşlar arasındaki ilişkiler, taşların hareketini yöneten kurallardır. Saussure, satrancın kökeninin Hindistan olduğunu ve Avrupa’ya İran üzerinden geldiğini bilmenin, yani satrancın artzamanlı çözümlemesinin satranç kurallarının eşzamanlı çözümlemesiyle hiçbir ilişkisinin bulunmadığına da işaret etmiştir. Buradan hareketle de dilin artzamanlı çözümlemesinin eşzamanlı çözümlemesinden ayrı tutulması gerektiğini belirtmiştir.

> Lévi-Strauss ritüel ile oyun arasındaki karşıtlığı örnek bir formülle özetlemiştir. Ritüel, olayları yapılara dönüştürürken, oyun, yapıları olaylara dönüştürür. Bu tanımı geliştirerek ritüelin görevinin mitik geçmiş ile şimdi arasındaki çelişkiyi, onları birbirinden ayıran zaman aralığını geçersiz kılarak ve tüm olayları yeniden eşsüremli yapıya yedirerek gidermek olduğunu ileri sürebiliriz. Oyun ise bu işlemin simetrik karşıtını sunar; Geçmiş ve şimdi arasındaki bağı parçalamaya, tüm yapıyı olaylara bölmeye yönelir. Yani eğer ritüel artsüremi eşsüreme dönüştüren bir makineyse, oyun da tam aksine eşsüremi artsüreme dönüştüren bir makinedir (Agamben, 2010: 85).

Lévi-Strauss'un ilkinci önemli çalışması *Akrabalığın Temel Yapıları*'ydı. Bu çalışma mübadele yapılarının evrimini ele alıyor ve metaların mübadelesinin yapısı ile evlilik kuralları temeline dayanan kadın mübadelesinin yapısının özdeş olduğunu gösteriyordu. Lévi-Strauss'un akrabalığa yaklaşımı, grupların oluşturduğu kompozisyona değil, grupların birbirleriyle ilişkilerine odaklanıyordu (tıpkı Saussure'ün ve açtığı yoldan ilerleyen dilbilimcilerin fonemlerin ilişkilerine odaklandıkları gibi). "Tıpkı fonemler gibi akrabalık terimleri de anlam öğeleridir ve yalnızca bir sistemle bütünleştikleri zaman bir anlam taşırlar. Fonemik sistemler gibi akrabalık sistemleri de zihin tarafından, bilinçdışı düşünce düzeyinde inşa edilirler"(Lévi-Strauss, 1974: 34).

Troubetzkoy'un "Bir fonemik sistemin verili bir andaki gelişimi, *bir hedefe dönük eğilim* tarafından yönlendirilir. ... Bu nedenle bu gelişimin bir doğrultusu, bir içsel mantığı vardır ki bunları açıklamak üzere tarihsel sesbilime başvurulmaktadır" (aktaran Lévi-Strauss, 1974: 34-35) sözlerini aktaran Lévi-Strauss, Troubetzkoy ile Jakobson tarafından eleştirilen ve tarihsel olumsallık temeline dayanan 'bireyci' ve 'atomistik' yorumun, akrabalık sistemlerinin incelenişinde kullanılan yorumla aynı olduğunu belirtir. Durum böyle olunca da "hiç kimse, eşzamanlı bütünlükler olarak ele alınan akrabalık sistemlerinin, nasıl olup da çeşitli heterojen kurumların bir yoğunlaşmasının keyfi bir ürünü olabildiğini ve yine de düzenli ve etkili bir biçimde işlediğini sormamaktadır" (Lévi-Strauss, 1974: 35). Elbette Lé-

vi-Strauss, fonemik sistemler ile akrabalık sistemleri arasında kurulabilecek yüzeysel analojilerin tehlikesinin farkındadır ve akrabalık terimleri ile fonemik terimleri eşlemenin yanlış olacağını belirtir. Dilbilimcinin fonemleri 'ayrımsal niteliklerine' göre çözümlemesine benzer bir biçimde, antropolog da verili bir akrabalık sisteminin terimlerini kendi öğelerine ayırma ayartısına kapılabilir. Oysa akrabalık terimleri, yalnızca görünüşte analitiktir ve sonuç, daima ilkeden daha soyuttur. Bu nedenle, Lévi-Strauss, dilbilimin öğrettiği bir başka şeye yönelmek gerektiğini belirtir: "Yapısal analiz doğrudan sözcüklere uygulanamaz; yalnızca önceden fonemlere ayrıştırılmış olan sözcüklere uygulanabilir. Sözcükçe düzeyinde hiçbir zorunlu ilişki yoktur" (Lévi-Strauss, 1974: 36). Lévi-Strauss'un akrabalık terimlerine uyguladığı da budur. Fakat bu uygulama sırasında, antropolojiyi, dilbilimin sabık konumunun tersine çevrilmiş hali içerisine yerleştirir: "[Dilbilim açısından] işlev açıktı, fakat sistem bilinmiyordu. Bu bakımdan antropolog ise tam tersi bir konumdadır. Lewis H. Morgan'ın çalışmasından beri, akrabalık terimlerinin sistemler oluşturduklarını biliyoruz; fakat hâlâ işlevlerini bilmiyoruz" (Lévi-Strauss, 1974: 37). Bu da Lévi-Strauss'a göre, akrabalık sistemlerine ilişkin incelemeleri saf totolojilere dönüştürmektedir. Bu incelemeler, açık olanı göstermekte ve bilinmeyenleri de ihmal etmektedir.

Bu noktada Lévi-Strauss, akrabalık terimlerinin taşıyıcısı olan kimselerin, birbirleriyle ilişkilerinin, bu terimlerin ürettiği konumlanışlar tarafından belirlendiğini göz önünde bulundurarak, *terminoloji sistemi* ile *tutumlar sistemi* arasında bir ayrıma gider. Böylelikle terimlerin grup içi bağıntıları düzenlediği, fakat çeşitli tutumlar arasındaki karşılıklı ilişkileri henüz anlayamadığımız sonucuna ulaşır ve bu sonuçla birlikte de antropolojiyi dilbilimin sabık konumuna taşıma başarısını gösterir: Şimdi işlev bilinmekte, fakat sistem bilinmemektedir. Söz konusu ayrım aracılığıyla beliren bu hattın eleştirisi ise temelde Radcliffe-Brown'a yönelir: "Tutumların, duyuşsal düzeydeki terimlerin ifadesinden ya da yer-değiştirmesinden başka bir şey olmadığını söyleyen A. R. Radcliffe-Brown'a itiraz etmek zo-

rundayız" (Lévi-Strauss, 1974: 38).

Lévi-Strauss'un bu çalışmasına kadar, akrabalık sistemlerine ilişkin baskın teorik yaklaşım Radcliffe-Brown'un ve ardıllarının yaklaşımıydı. Bu yaklaşım, toprak sahipliğinde, hukuksal sistemlerde, siyasette ve dinsel ritüellerde ifadesini bulan tek çizgili soy gruplarının içsel oluşumuna odaklanmaktaydı (Rosman ve Rubel, 2010: 61). Birçok antropolog için temel konu, evlilik sonrası ikamet biçimlerinin soy gruplarını organize ediş yollarıydı. Evlilik, gruplar arasındaki ilişkiler ve akrabalık terminolojisi genellikle ikincil konular olarak görülüyordu. Radcliffe-Brown yapı terimini kullandığında, bunu işlev terimine karşıtlığı içinde kullanıyordu ve bu terimin gruplar arasındaki ilişkilerle hiçbir ilişkisi yoktu: "*Toplumsal yapı* kavramını aktüel olarak varolan ilişkiler ağına işaret etmek için kullanıyorum.

Toplumsal yapılar bireysel organizmalar kadar gerçektirler. Karmaşık bir organizma, canlı hücrelerin ve doku sıvılarının belirli bir yapı içerisinde düzenlenmiş bir toplamıdır ve canlı bir hücre de benzer bir şekilde karmaşık moleküllerin yapısal bir düzenlenişidir" (Radcliffe-Brown, 1952: 190).

Lévi-Strauss ise akrabalık sistemlerinin, bütün toplumlardaki kişilerarası ilişkileri düzenlemenin ilkesel aracını oluşturduğunu varsaymanın yanlış olacağı kabulüyle, terminolojinin psikolojik düzeye yansıması ya da aktarılması olarak kabul edilebilecek kurumsallaşmamış, kristalleşmemiş, dağınık tutumlar ile tabular ve ayrıcalıklar tarafından stilize edilmiş, buyrulmuş ve uygun görülmüş olup da sabitlenmiş bir ritüel aracılığıyla dışa vurulan tutumlar arasında bir ayrım yapar. "Bu tutumlar, terminolojik sisteme içkin olan eksikliklerin üstesinden gelmeye ve çelişkilerin çözülmesine hizmet ederler. Terminoloji sisteminin dinamik bir bütünlenmesini oluşturan, tutumlar sistemidir" (Lévi-Strauss, 1974: 38-39). Yapısalcı dilbilimin yöntemini, antropolojiye nasıl uyarlamış olduğunun berrak bir örneğini de 'dayılık' olgusunu bu ayrım çerçevesinde ele alırken ortaya koyar:

Bir iki hatırlatma, bu sorunun gelişimi ile dilbilimsel kuramın gelişimi arasındaki çarpıcı benzerliği vurgulamaya yetecektir.

> Kişilerarası ilişkiler alanındaki mümkün tutumların çeşitliliği neredeyse sınırsızdır; aynı şey, ses aygıtımız tarafından eklemlenebilir durumda olan seslerin çeşitliliği konusunda da geçerlidir. Fakat her bir dil, bütün mümkün sesler arasından yalnızca küçük bir bölümü kullanır ve bu bakımdan, dilbilim iki soru sorar: Neden belirli sesler seçilmektedir? Seçilen seslerin bir ya da birkaçı ile bütün diğer sesler arasında nasıl bir ilişki vardır? Dayı-yeğen ilişkisi sorununun tarihsel gelişimine ilişkin krokimiz de aşağı yukarı aynı aşamada bulunmaktadır. Dil gibi, toplumsal grup da elinin altında bir hayli zengin bir psiko-fizyolojik malzeme bulundurmaktadır. Dil gibi, o da belirli öğeleri muhafaza etmekte ve daima çeşitlilik gösteren bu öğelerin en azından bir kısmı, çeşitli kültürler boyunca aynı kalmakta ve yapılar içerisinde birleştirilmektedir. Bu da seçimin nedenini ve birleşme yasalarını soru konusu kılmaktadır (Lévi-Strauss, 1974: 40).

Lévi-Strauss, bu soruyu yanıtlamak üzere Radcliffe-Brown'un dayı-yeğen ilişkisine ilişkin muhasebesine eğilir. Radcliffe-Brown iki temel eğilim saptamıştır: İlkinde dayı aile otoritesini temsil ederken, ikincisinde de yeğen ayrıcalıklı ve dayısına karşı teklifsizdir. İkinci durum, aile otoritesini babanın temsil ettiği durumlarda görülmektedir. Radcliffe-Brown'a göre fark, ana soyluluk ve baba soyluluk farkından kaynaklanmaktadır; çünkü dayının aile otoritesi olduğu durumlarda, bu defa babaya teklifsiz davranılmaktadır. Fakat Lévi-Strauss, çeşitli başka örneklere başvurarak, soy çizgisi sisteminin temel belirleyen olmadığını, birbirinden farklı kimi toplumların, aynı soy çizgisi biçimine sahip oldukları halde farklı tutumlar geliştirdiklerini ortaya koyar. Böylelikle dayı-yeğen ilişkisinin anlaşılabilmesi için, bu ilişkiyi, bir sistem içindeki tikel bir ilişki olarak ve sistemin kendisini de bir bütün olarak ele almak gerektiği sonucuna ulaşır. Buradan hareketle dört terimli –erkek kardeş, kız kardeş, baba ve oğul– bir yapı ortaya çıkarır. "Bu terimler, karşılıklı zıtlıklar içeren ikililer olarak birbirlerine bağlıdırlar ve bu bağ, öyle yapılanmıştır ki iki kuşağın her birinde daima bir olumlayıcı ve bir de olumsuzlayıcı ilişki bulunmaktadır" (Lévi-Strauss, 1974: 46). Bu yapının doğasının ve işlevinin ne olduğu sorusuna ise Lévi-Strauss şu yanıtı verir: "Bu yapı, var olması mümkün olan akrabalığın

en temel biçimidir. Gerçekte bu, *akrabalığın birimi*dir" (Lévi-Strauss, 1974: 46). Akrabalığın bu temel biriminin ilksel ve indirgenemez niteliği ise bir ensest tabusunun evrensel mevcudiyetinin doğrudan bir sonucudur (Lévi-Strauss, 1974: 46). Bu, kadınların mübadelesi konusuna bağlanırsa, çıkan görünüm, bir erkeğin, kendisine bir kızını ya da kız kardeşini veren bir başka erkekten bir kadın edinmek zorunda olduğudur. Böylelikle dayının neden ortaya çıktığı sorusu da anlamsızlaşmaktadır; çünkü dayı bir gün ortaya çıkmış değildir, en başından beri oradadır. Lévi-Strauss, antropolojinin bu konudaki hatasını, tıpkı Saussure öncesi dilbilimde olduğu gibi, terimlere gömülerek terimler arasındaki ilişkileri göz önünde bulundurmaması olduğunu belirtir (Lévi-Strauss, 1974: 46). Böylelikle akrabalık terimlerini değil de bu terimlerin ilişkilerini ve bu ilişkilerin de tutum üretici gücünü ön plana alan Lévi-Strauss, akrabalık terminolojisini kimin evlenilebilir ve kimin evlenilemez olduğunun belirlenmesindeki en dolaysız mekanizma olarak benimsemiştir; çünkü insan toplulukları, kendi evlilik kurallarını akrabalık terimleriyle tanımlamaktadırlar. Kimi sistemlerde, terminoloji kız kardeşi evlenilemez olarak ve kuzeni de eş olarak duyurmaktadır. Yapısalcı bakış açısından, akrabalık terminolojisinin yapısı, evlilik kurallarının yapısıyla ÖZDEŞtir [elbette buradaki özdeşlik, kelimenin Saussure düşüncesindeki anlamıyla 'biçimsel bir özdeşlik'tir] ve evlilik kuralları da gruplar arasındaki kadın mübadelesini anlatmaktadır.

Mübadele, anlam taşıyan bir iletişim biçimidir. Mübadele edilen nesneler iki türde anlam taşımaktadır. Bir yanda karşıtlık, ittifak ve hiyerarşi gibi yapısal konumla ilintili anlamlar vardır ve diğer yanda da barışa karşı rekabet gibi duygusal farklılıklarla ilintili diğer anlamlar söz konusudur. Örneğin Arapesh kabilesinde birilerine inci kabuğundan yapılmış yüzükler vermek sevgi ve sempatiyi gösterirken, tatlı patates vermenin zeminini rekabet oluşturmaktadır (Rosman ve Rubel, 2010: 62). Pişmiş yiyecek vermek ile çiğ yiyecek vermek de farklı anlamlar taşımaktadır. Trobriand yerlilerinde her hasattan sonra kız kardeşin kocasına verilen *urigubu* daima *taytu* adı verilen tatlı pata-

tesler içerirken, cenaze merasimlerinde yapılan dağıtımlarda her zaman pişmiş *taytu* verilirdi (Rosman ve Rubel, 2010: 62).

Lévi-Strauss, mübadeleciler arasındaki ilişkiler ile mübadele edilen şeyleri, başka tarzda bir dilbilimsel çözümlemeye tabi tutmaktadır. Bir toplumdaki farklı merasimlerde mübadele edilen nesneler karşıtlıklar içerirler ve bu nedenle de yapısal bakımdan fonemlerle özdeştirler. Bunun bir örneği, yukarıda dile getirildiği üzere, inci kabuğu/tatlı patates karşıtlığıdır. Tıpkı bir dilin fonemlerinde söz konusu olduğu gibi, mübadele edilen nesnelerin anlamları birbirleriyle karşıtlık içindedir ve birbirlerini ikame edemezler. Bir fonem bir başka fonemin yerine kullanıldığında sözcüğün anlamı değişmektedir. Bir yemeğe davetliyseniz, çiçeklerin ve şarabın yerine parayı koyamazsınız, yoksa fonem ikamesinde olduğu gibi, her şeyin anlamı değişir. Anlam değiştiğinde yapı değişecektir. Para, ücretin ödenmesi konusunda bir mesaj verirken, şarap, davet edilmiş olmaya duyulan saygıyı ifade edecektir. Bu açıdan Lévi-Strauss'un vazettiği biçimiyle (kadın) mübadele(si) ilişkileri, şu biçimde özetlenebilir:

> Hem rekabet hem de işbirliği, mübadele ilişkileri boyunca kurumsallaşmıştır; bir birimin rakibi aynı zamanda onun bağışçısıdır: Alıcılar, mübadelenin bütün bir sisteminin işleme tarzları aracılığıyla doğrudan ya da dolaylı olarak verenlerdir. Bu paradoks, Levi-Strauss'un 'toplumsal yaşamın özü' adını vermiş olduğu süslenmemiş 'karşılıklılığın' bir parçasını oluşturur. Hem Hobbes hem de yararcılık karşıtı (çünkü kişisel çıkarı toplumsal çıkardan bütünüyle ayırmanın bir yolu bulunmamaktadır) olan bu dayanışma imgesi, siyasal teori ve toplumsal pratiklerin felsefesi açısından temel içerimler taşımaktadır. Levi-Strauss'un Temel Yapıları, insanların kamusal ve özel yaşamlarının bütün çeşitliliğinin gerisinde gizlenmiş bulunan 'toplumsal bilinçdışı' benzeri bir şeyi etkili bir biçimde vazetmiştir: Bir miktar 'dışarıda' olanla (ensest olmayan bir biçimde), fakat çok uzağa da gitmeden ve rastlantıya bırakmadan ilişkilenme gereksinimi (Boon, 1990: 165).

Bu bakımdan *Akrabalığın Temel Yapıları*'nın en önemli hipotezinin *toplumun simgesel kökleri* ile ilgili olduğu ileri sürülebilir. Başlangıç sorusu, ensest tabusunun evrenselliği olan bu çalış-

mada, Lévi-Strauss, ensest yasağının kuşkuya yer bırakmayacak şekilde gösterdiği şeyin bu yasağın sonuçları olduğunu belirtmektedir: Dış evliliğe dayalı mübadeleyi mümkün kılmak ya da daha doğrusu bunu dayatmak. Bu, babaların ve erkek kardeşlerin kızlarını ya da kız kardeşlerini eş olarak almalarına engel olur; onları başka bir gruba vermelidirler ve bu başka grup da karşılık olarak aynı şeyi yapacak, böylelikle de mübadele dengesi sağlanmış olacaktır. "Bir yatırımın geri dönüşünün olmayışı, dengelenmiş düzen için dolaysız bir risk oluşturur: Örneğin çocuğunu bir başka toplumsal birime eş olarak vermiş bir toplumsal birimin, bunun karşılığında bir eş almaması ya da ortaya bırakılmış bir sorunun karşılığında hiçbir yanıtın geri gelmemesi" (Boon, 1990: 165). Bu nedenle öyle görünmektedir ki ensest tabusunu kuran şey temel bir karşılıklılık ihtiyacı olmuştur ve buna göre ensest yasağı, yakın akrabalarla ilişkiyi yasaklayan negatif bir kural olarak değil, gruplar arasındaki evlilik mübadelelerini teminat altına alan pozitif bir kural olarak belirmektedir. Bu açıklama bu eski bilmece üzerine ani bir ışık düşürmüş, fakat özsel önemdeki bir soruyu da karanlıkta bırakmıştır: Evlilik mübadelesini başlatmakla kalmayıp zorunlu hale getiren bu karşılıklılık gereksiniminin nedeni ne olabilir? Lévi-Strauss bu soruya verdiği yanıtta bir simgesel düzen anlayışının ve toplumun simgesel kökeni kavramının yolunu açar. Çünkü simgesel bir düzenin ortaya çıkışıyla ilgili argümanın ışığında bakıldığında, görülür ki egzogaminin varlığı, kendi içinde önemli bir *anlam* taşımaktadır.

Doğadan kopuk bir simgesel evreni oluşturan da bu anlamsal boyuttur. Lévi-Strauss'a göre simgesel düzeni tanımlayan şey onun doğal düzenden bütünüyle ayrı bir kurallar dizisinden oluşmasıdır. Ensest yasağının içerimlediği ya da yarattığı şey de tam olarak bu ayrımdır. Yaşayan bütün türlerin biyolojik yeniden üretimi karşıt cinslerden iki eşin birleşmesiyle gerçekleşir. Doğanın bundan başka bir emri yoktur. Eşlerin seçimi belirlenmemiş olarak kalır. Toplumsal kural bu zorunluluk ile belirlenimsizlik arasında ortaya çıkar; hangi eşin kabul edilebilir ya da yasak olduğunun koşullarını belirler. Bu nedenle kural, do-

ğal bir olguyu –cinsel birleşmenin zorunluluğunu– içerir ve onu kültürel değerle doldurur: Birleşme yasaklanır ya da birleşmeye izin verilir. Doğal bir zorunluluk olan şey bir seçim haline ve birleşme de bir anlaşma haline gelir. Bu anlamda ensest tabusu, iki dünya arasındaki eklemlenmedir. Ensest yasağının formüle edilişi bir düzenden diğerine geçişi sağlar. Fakat bu eklemlenmenin açığa çıkarılışı, diğer hayvan türlerinin aksine insan türü içinde neden eş seçimini belirlemenin zorunlu kılındığını da, bu seçimin hangi kiplikler uyarınca yapıldığını da açıklamaya yetmemektedir. Ensest tabusunun varlığı, kesin olarak şunu ortaya koymaktadır: Birleşme inisiyatifi, toplumsal gruba nakledilmek üzere kan bağlarından oluşan doğal grubun elinden alınır; bunlardan ilki, kuralların dayatılması aracılığıyla hüküm sürmeye başlar ve kültürü ortaya çıkaran şey de budur. Şaşırtıcı olan şudur ki bu toplumsal kural bütün toplumlarda mevcuttur ve bu bakımdan doğa yasalarıyla aynı evrenselliği taşımaktadır.

Toplumsal grubun akrabalık karşısındaki bu önceliği ensest yasağının pozitif doğasını açığa çıkarır: O, ne ahlaki bir reçetedir ne de bir biyolojik reaksiyonu başka bir şeye dönüştürür. Bu, kandaşları tarafından feragat edilen her kadın için bir başka kandaşlık grubundan bir başka kadının elde edilebilir olduğu anlamına gelmektedir. Doğal birleşme zorunluluğundan anlaşmanın kurulu yasasına kaymayı işleten şey tam olarak bu *karşılıklı tanıma*dır ve bu, neden sadece biyolojik bir grup değil de bir insan toplumu olduğumuzu açıklamaktadır. Başka bir deyişle, bu, bir kadının, babası ya da kardeşleri tarafından eş olarak talep edilmesinin mümkün olmadığı anlamına gelmektedir. Yasak, bu yolla, genç kadını, kandaşlık grubuyla ilişkisinde dışsallaştırır; o, gruba bağımlılığından serbest bırakılmıştır; başka bir gruba geçirilmeye yazgılıdır ve bu nedenle de diğer grupta yer alıp da eş arayışında olanların erişimine ilkesel olarak açıktır. "Ensest yasağının ilk mantıksal sonucu, kadınları aile içinde 'dondurmak'tır ve böylelikle de onların dağıtımı ya da onlar için vuku bulacak rekabet grup içinde ve grubun hükmü altında konumlanır, bireysel denetimden çıkmış olur" (Lévi-Strauss, 1969: 45).

Böylelikle insan toplumu, bir başka alana, *kültür* olarak tarif edilen alana ait hale gelir. Ensest yasağının yalnızca bir kesinliği vardır: Kandaş grubun egzogamik olmasını garanti altına almak; kandaş grubu doğanın alanından çıkararak toplumsal bir grubun varoluşunu mümkün kılmak ve kandaş grup üzerinde toplumun otoritesini doğrulamak. Gerçekten toplumsal olan bir *anlaşma* bağının doğal bir cinsel birliktelik bağını yeniden ele geçirmesi ve bu bağa bir yücelik bahşetmesi, yalnızca, *karşılıklı tanıma*dan doğan mübadele zorunluluğudur. Toplumsal bir grubun "kapalı sistemler oluşturacak bir aileler çokluğuna, kapısı ve penceresi olmayan monadlara bölünmesine" (Lévi-Strauss, 1969: 479) engel olan da bu hareket ve zorunluluktur. Lévi-Strauss, bu karşılıklılık edimlerini açıklamak için Marcel Mauss'un *Potlaç* adlı çalışmasına döner. Mauss, bu çalışmasında Kuzey Amerika, Malenezya ve Hindistan'daki geleneksel toplumların potlaç vermek biçimindeki ritüel değiş tokuşlarıyla ilgili tanıklıklarını, Antik Avrupa toplumlarındaki (Roma, Cermen, Kelt, İskandinav) benzer ritüellerle karşılaştırıyordu. Mauss'un örneklerinin coğrafi ve uzamsal çeşitliliği, ona potlaç fenomenini genel olarak ele alma imkânı veriyordu. Bu zeminde şu sonuçlara ulaşmıştı:

> Bu potlaç mübadeleleri yalnızca nezaket gösterisi değillerdi; toplumu bütün boyutları (siyasal, ekonomik, hukuksal, dinsel vs.) içinde kuşatan pratiklere dayanıyorlardı. Ritüel potlaç "bütüncül bir toplumsal olgu"ydu ve bu nedenle de grubun mübadele yoluyla ifade edilip sahnelenen özü durumundaydı.
>
> Bu mübadele birbirinden ayrılması olanaksız üç jestten ya da uğraktan oluşuyordu: Vermek, almak ve geri vermek. Bu jestlerin her biri diğer ikisini gerektirmekte ve mübadele, bir karşılıklılık yapısı biçimini almaktadır.
>
> Ritüel potlaç alışverişini karakterize eden şey, aynı anda hem neşeyi hem de zorunluluğu içermesidir. Vermeyi, almayı kabul etmeyi (almayarak bir çatışma riskini ortaya çıkarmak da mümkündür) ve daha sonra karşılık olarak bir potlaç sunmayı zorunlu kılan koşullar vardır.

> Verme ediminde verilen şey, potlacı verenin bizzat kendisidir; onun bir parçası verilmektedir.
>
> Bu karşılıklı değiş tokuş aracılığıyla taraflar birbirleriyle bir uzlaşmaya gitmekte ve saygı, prestij ve statü kazanmaktadırlar (Hénaff, 2010: 183).

Bu karşılıklı hediye alışverişi içinde Mauss, ana-soylu ittifakların pek sözünü etmez. Bunun aksine Lévi-Strauss ise potlacın en önemli ifadesini böylesi ittifakların oluşturduğunu düşünmektedir. Ensest yasağının her şeyden önce egzogamik değiş tokuşu talep eden pozitif bir kural olduğunu gösterdikten hemen sonra potlaca ilişkin daha genel bir açıklamaya ("Karşılıklılık İlkesi") gitmesinin nedeni budur. Bu, bütün potlaç verme pratiklerinde karşımıza çıkan bir uygulama olduğu için bir *ilke*dir. Lévi-Strauss, bu ilke çerçevesinde, potlacın mantığıyla kadın mübadelesinin mantığı arasında biçimsel bir özdeşlik saptamaktadır:

> Ensest yasağı anneyle, kız kardeşle ya da kendi kızıyla evlenmeyi yasaklamanın bir kuralı olmaktan çok, anneyi, kız kardeşi ya da kendi kızını başkalarına vermek zorunda olmanın bir kuralıdır. Burada işleyen, potlacın üstün yasasıdır ve ensest yasağının doğasının anlaşılmasını sağlayan da açıkça, sıklıkla farkına varılamayan bu boyuttur. Ensest yasağının yorumlanışı konusundaki bütün hatalar, evliliği, her tikel durumda, kendi sınırlarını ve olasılıklarını kendi içinden türeten kesintili bir süreç olarak görme eğiliminden kaynaklanmaktadır (Lévi-Strauss, 1969: 481).

Böylelikle de egzogami zorunluluğunun temelini, buna bağlı olarak ensest yasağının evrenselliğini ve böylelikle de doğadan kültüre geçişin temelini bu ilkenin oluşturduğu sonucuna ulaşır.

Yiyeceği, imal edilmiş nesneleri ve en değerli meta kategorisi olan kadınları içeren mübadele, başlangıcından itibaren bütüncül bir fenomendir. Bu oldukça önemli bir belirlemedir, çünkü evlilik kurumunu daha geniş bir perspektif içinde görmemizi ve böylelikle de ensest tabusunu kültürün bütüncül sistemi içinde anlamamızı (bu tabu hem kültürün köşe taşıdır hem de kültürün başka öğeleri arasındaki bir öğedir) sağlar. Yasak, egzogamiyi talep eder ve mümkün kılar. Her grubu, kadınlarını başka grup-

lara vermeye zorlar. Böylelikle karşılıklılık ilkesinin ihlalinin ensestçe bir boyutu vardır. Karşılıklılık ilkesi, **şeylerin** veya **insanların** özel olarak kişiye tahsis edilemeyeceği bir durum yaratır. Bunlar özel kullanımın nesneleri olabilseler de özsel bakımdan toplumun kurulmasını mümkün kılan şeyler olarak kalırlar. Bu bakış açısı, karşılıklılık ilkesinin toplumun varoluşundan çıkarılamayacağı anlamına gelmektedir. Bu ilke, toplumun bir kurum olarak varolmasının olanağını açar. Birincil ve kurucu ilişki, hediyelerin bu karşılıklı değiş tokuşudur. Bu, grubun, olduğu gibi bilinip tanınması edimidir; kandaşlığın doğal çemberinden özgürleşme, sözleşmenin simgesel düzeninin bir dışavurumudur. Karşılıklı bilip tanımanın, başkalarına, 'kendi'nin bir işareti ve ikamesi olarak kimi nesneler vermek aracılığıyla gerçekleştiği ve sahnelendiği tek yer insan dünyasıdır. Verilen şeylerin değerini ve statüsünü belirleyen, veren kişinin bu şeylerde mevcut oluşundan başka bir şey değildir. Böylelikle verilen hediyeler, bir **metafor**, bir ikame işlevi görmektedir. Bu metafor, vericinin verdiği kişiye teslimiyetini temsil eder; bir sözleşmenin vaadi ve garantisidir ve bunun en önemli biçimi evliliktir. Bu bakımdan bir insan toplumu, hangi düzenleme süreçlerine sahip olursa olsun, her düzeyde bir karşılıklı tanıma/tanınma gereksinimine dayanır.

Bu konumuyla Lévi-Strauss, bilinçdışı bir *simgesel* boyutun işleyişini açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Akrabalık sistemlerini *simgesel* sistemler (Lévi-Strauss, 1974: 52) olarak konumlandıran Lévi-Strauss, kendi düşüncesinde önemli bir yer tutan simgesellik kavramını, ilk çalışmalarından itibaren, özgül bir biçimde kullanmış ve oldukça ayrıntılı köken konumlanmalarına işaret etmiştir. "Simgesellik, sosyolojik düşüncenin *a priori* gerekliliği olarak konumlandırılmazsa, hiçbir toplumsal fenomen açıklanamaz ve bizzat kültürün varoluşu anlaşılmaz olur" (Lévi-Strauss'tan aktaran Hénaff, 2010: 177). Bu bakımdan, sosyoloji simgesel düşüncenin oluşumunu açıklayamaz, fakat onun insanda var olduğunu benimsemek zorundadır. *Introduction to the Work of Marcel Mauss* adlı çalışmasında ise "Her kültür dil, evlilik kuralları, ekonomik ilişkiler, sanat, bilim ve din tarafın-

dan başı çekilen simgesel sistemlerin bir bileşimi olarak görülebilir. Bütün sistemler, maddi gerçeklik ile toplumsal gerçekliğin belirli boyutlarını; hatta bu iki gerçeklik türünün birbirleriyle bağlarını ve simgesel sistemler arasında oluşan bağları açıklamak arayışındadır" (Lévi-Strauss, 1987: 16) demektedir. Bu fikirlerden iki önemli sonuç çıkmaktadır: İlk olarak simgesellik tam da toplumun kuruluşunu anlamamızı sağlayacak ilksel bir olgudur ve ikinci olarak da bir kültürün her öğesi, bu simgeselliğin bir ifadesidir. Bu fikirler, pek çok entelektüel ve düşünür tarafından Lévi-Strauss'un gerçekliği simgesele dayandırdığı biçiminde yorumlanmıştır, fakat Lévi-Strauss'un kendisi hiçbir zaman simgeselden bahsetmez. Bir sıfatın bu biçimde adlaştırılması ilk olarak Lacan tarafından, Lévi-Strauss okumalarının bir sonucu olarak 1950'lerde gerçekleştirilmiştir. Ama Lévi-Strauss 'simgesel' kavramını kullanmamış olmakla birlikte, kavramın işaret ettiği durumu hiç kimsenin ondan daha iyi betimlememiş olduğu da söylenebilir.

Lévi-Strauss'un çalışmalarında simgeselliğin iki temel boyutu vardır: İlkine göre, her türlü insan toplumunun ve buna bağlı olarak da her kültürün oluşumunun koşulu olarak algılanan simgesellik, her şeyden önce inşa edilmiş bir düzen olarak, belirli kurallara göre eklemlenmiş bir terimler ve ilişkiler grubu –örneğin bir akrabalık sistemi– olarak belirir. Bu açıdan simgesellik örtük bir sözleşme ve bir karşılıklı tanıma sistemi oluşturur; kuruluş fikriyle eş-kapsamlıdır. Ayrıca o bir ayrımlar sistemidir ve en iyi modeli ile en bütüncül ifadesi Dildir. Daha genel bir ifadeyle, simgesellik, kültürün düzeninin, kendisini doğadan ayrı bir şey olarak öne sürmesini sağlar. Fakat bu birinci boyut, simgeselliğin dışavurum kipini ilgilendiren ikinci boyuttan ayrı düşünülemez. Göstergeler ya da imgeler gibi diğer dışavurum biçimleriyle karşılaştırıldığında, simgeselin özgüllüğü nerede yatmaktadır? Lévi-Strauss bu konuyu pek az yerde doğrudan doğruya tartışmaktadır. Fakat çalışmalarının gövdesi boyunca açığa çıkan şudur ki simgesel bir sistemin özgüllüğü göstergeselliğinde ya da betimselliğinde değil, işleyişinde bulunur. Simgesel, performansın alanına aittir; simgesel çalışır. Lévi-

Strauss'un mit çözümlemelerinde önerdiği simgesel kavramı da budur: Anlatı bakımından birbirlerinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar, bütün mitlerin gerisinde ortak bir simgesel mantık bulunmaktadır (Lévi-Strauss, 1974: 234-238).

Bu simgesel mantığın ikili bir çalışma düzeyi vardır. Bir yandan anlam üretici bir mekanizma olarak çalışan genel ve bilinçdışı anlatı düzeyi söz konusudur; öbür yandan ise çeşitli ritüeller aracılığıyla, bu *anlam evreninin yarattığı* gerçekliğe müdahaleler biçiminde beliren pratikler söz konusudur. Bu durumda beliren soru, simgeselin açıkça uzak olan bu iki boyutunun nasıl eklemlenebileceği sorusudur. Bir akrabalık sisteminin ya da bir dilin simgesel oluşu, bir erginlenme ritüelinin ya da bir çömlek üzerindeki geometrik bir desenin simgeselliğiyle aynı anlama gelecek şekilde düşünülebilir mi? Simgeselliğin bu dışavurumlarında ortak olan şey ilk bakışta açık değildir. Lévi-Strauss, bu soruya yanıt vermek amacıyla, ritüelin anlamsal topografyasının üretildiği uzama başvurur. Böylelikle mitler, temelde, doğanın saf dilini insan diline çeviren bir makine gibi konumlandırılırlar. Mitler, saf dilden söyleme geçişi sağlarlar ve mit dışı simgeler, söylem içinde açığa çıkan yaratıcı etkinliklerdir. Bu balamdan mitler *langage*'ı *langue*'ye çevirirken, diğer etkinlikler de performansın alanında yer alırlar.

Lévi-Strauss mit ile ritüel arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak için, kendisinin *gebe oğlan* adını verdiği bir miti, Pawnee yerlilerinin bir mitini, anlam üretici karşıtlıkları işleterek çözümlemeye tabi tutar. Bu mite göre,

> Cahil bir oğlan çocuğu, hastalıkları iyileştirmesini sağlayan büyü güçlerine sahip olduğunu fark eder. Çocuğun artan ününü kıskanan yaşlı bir sağaltıcı, çeşitli vesilelerle, karısıyla birlikte çocuğu ziyaret eder. Çocuğa öğrettiği şeylerin karşılığında hiçbir gizemi öğrenemediği için öfkeye kapılan yaşlı sağaltıcı, çocuğa içinde büyülü otların bulunduğu bir pipo verir. Böylece büyülenen çocuk, gebe olduğunu fark eder. Utanç içinde kalarak köyünü terk eder ve yaban hayvanları arasında ölümü arar. Talihsizliği karşısında merhamet duyan hayvanlar onu iyileştirmeye karar verirler. Cenini çocuğun bedeninden çıkarırlar. Ona birtakım büyüler öğretirler ve o, eve döndüğünde, bu büyüleri kullanarak

> kötü sağaltıcıyı öldürür ve bizzat kendisi ünlü ve saygın bir sağaltıcı olur (Lévi-Strauss, 1974: 234).

Bu mite anlamını veren karşıtlıklar, şamanlığı onaylanmış şaman ile şamanlığı onaylanmamış şaman, çocuk ile yaşlı adam, cinsiyetlerin karışıklığı ile ayrımlaşması, çocuğun doğurganlığı ile yaşlı adamın kısırlığı, oğlun baba tarafından döllenmesi ile oğlun bunun karşılığında ona bir şey vermemesi, *gerçek* olan *bitki büyüsü* (bu büyü iyileştirilebilmektedir) ile *simgesel* olan *hayvan kökenli büyü* (çocuk bu büyü ile yaşlı adamı öldürür ki bu, iyileştirilmesi mümkün olmayan büyüdür), sokma yoluyla işleyen büyü (çocuğun bedenine sokulan büyülü otlar) ile çıkarma yoluyla işleyen büyü (hayvanlar cenini çıkarır) biçimindedir (Lévi-Strauss, 1974: 234-235). Bu miti bu türlü bir yapısal çözümlemeye tabi tuttuktan sonra, Lévi-Strauss, mitin tekabül ettiği ritüeli ortaya koyar: Bu, iki düzeyde de Ötekinin ritüelidir; hem bu mitin ritüel izdüşümlerinin diğer komşu topluluklarda bulunması anlamında, hem de iki farklı grup arasındaki ittifak ritüeli anlamında.

Karaayak topluluklarındaki ritüellerde, bu mitin ters döndürülmüş simetriğini saptamak mümkün olmuştur. Bu ritüellerde, 'oğul'a karısı eşlik ederken, Pawnee mitinde 'baba'ya karısı eşlik etmektedir:

> Fakat ikincisinde, bu eşlik yalnızca bir sayım değeri taşırken, ilkinde söz konusu kadın ilkesel bir rol oynar: 'Baba' tarafından döllenmiş ve 'oğul'dan gebe olmaklığıyla, Pawnee mitinin 'oğul'a atfettiği çift cinsiyetliliği temsil eder. Başka bir ifadeyle, semantik değerler aynıdır; onları ifade eden simgelerle ilişkileri bakımından düzenlenirler. Bu açıdan, iki sistemde, dölleyici failler olarak kabul edilen nesneleri karşılaştırmak ilginç olacaktır. Pawnee mitinde baba ile karısı tarafından 'oğul'a bir pipo verilir. Karaayak topluluğunun ritüelinde ise yabani bir şalgam, baba tarafından önce oğlun karısına ve ardından da bu kadın tarafından oğla verilir. Pipo, gök ile orta dünya arasındaki dolayımlayıcıdır; bu nedenle piponun rolü, Karaayak mitolojisinde yabani şalgama atfedilen rolün ters döndürülmüş simetriğidir – şalgam, iki dünya arasındaki döngüyü kıran bir işlev yüklenerek bir tıkaç halini almaktadır. Öğeler, düzenleri ters çevrildiğinde, farklı simgelerle

ifade edilmektedirler (Lévi-Strauss, 1974: 237).

Lévi-Strauss'un kendisinin doğrudan böyle bir iddiasının olmamasına karşın, ritüelin de söylemi (insan dilini) saf dile (doğal dile) çevirmek gibi bir işlevinin olduğunu söylemek olanaklıdır. Bu, semantik ters çevrilmeyi de açıklayacaktır. Çünkü, yeniden makine metaforuna başvurulursa, ritüel, mitin tam tersi istikamette çalışan bir makine olarak belirmektedir. Lévi-Strauss'un düşüncesinde ritüel ve mit, asıl anlamlarını işleyişlerinde bulmaktadırlar ve bu işleyiş de doğanın düzeni ile kültürün düzeni arasındaki bir kopuşa işaret etmektedir. Lévi-Strauss, simgesel düzenin diferansiyel terimlerin bir sistemi olarak ortaya çıkışı biçimindeki bu kopuş olmaksızın insan toplumlarının varlığa gelemeyeceğini düşünmekte; her türlü karşılıklı tanımanın, her türlü eklemlenmiş söylemin ve dünyada bir düzen görmenin her türlü imkânını, kestirmeden söylenirse bir çevreye değil de bir Dünyaya sahip olmanın imkânını bu kopuşta görmektedir. Lévi-Strauss'a göre ensest yasağı toplumu kültürün düzeni olarak, bir ayrımlar sistemi (kurallar tarafından yönetilen bir terimler ve ilişkiler dizisi) olarak ve sözleşmenin dünyası olarak kurmaktadır. Simgesel düzeni ve hakiki bir insan toplumunun ortaya çıkışını oluşturan da budur. Bu ayrıca toplumun simgesel kökeninden söz edebilmemizi sağlayan şeydir. Bu formül, örtük bir sözleşmeye, bir ittifak sürecine, doğanın düzenleyici süreçlerini aşan kuralların kabulüne gönderim yaptığı sürece tereddütsüz kabul edilebilir bir formüldür. Ensest tabusunun mantığı, bize, insan toplumunun anlaşma ilişkileri biçiminde ortaya çıktığını göstermektedir.

Simge sözcüğünün Batı dillerindeki karşılığının (*symbol*-sembol) kökeni de bir anlaşma-sözleşme durumuna işaret etmektedir. Sözcüğün kökeni Yunancadır (σύμβολον - sumbolon). Yunancada σύμβάλλειν (sumballein) sözcüğü bir araya (σύμ - sum) getirmek (βάλλειν - ballein) anlamına gelmektedir (Skeat, 1980: 537, ayrıca bkz. Klein, 1966: 1556). Bu, Yunan ve Roma geleneklerindeki bir pratiğe gönderim yapmaktadır. Bu geleneğe göre, bir çömlek parçası ikiye bölünür, taraflardan her biri bir parçayı alır ve daha sonra parçaların birbirine uygunluğu

aralarındaki sözleşmenin tanığı olurdu. Böylelikle "σύμβολον - *symbolon*" bir uyuşma veya sözleşme oluşturmak üzere benimsenmiş olurdu. Yine sözcük, sonradan Hıristiyanları paganlardan ayıran iman belirtisi ve işareti anlamını da kazanmıştır (bkz. http://www.etymonline.com, başvuru tarihi 26.05.2014).

Simgesellik konusundaki en yetkin çalışmalardan birinin yazarı olarak kabul edilen Edmond Ortigues de sözcüğün 'anlaşma' ile ilgili içerimlerine odaklanmaktadır:

> *Sum-bolon,* bir araya getirildiklerinde (*sum-ballo*) en az iki müttefikin, oldukları gibi ve birbirleriyle sözleşmiş (*sum-ballontes*) olarak tanınmalarını sağlayan, fakat içsel bir değerden yoksun olan öğeler arasındaki karşılıklı ilişkiden oluşur. Simgelerin ayrı ve karşıt anlamları vardır; karşılıklı değiş tokuşun ya da yükümlülüğün bir kuralı olan "Senin yasan benim yasamdır" kuralını yerleştiren anlamlı bileşimlerin olanaklarını sunar. Burada iki özsel fikir söz konusudur: 1) Simgesellik ilkesi, bileşimleri bir anlam taşıyan iki ayrı öğe arasındaki karşılıklı bir bağdır ve 2) simgesel etki, birbirlerini bir sözleşmeye, bir ittifaka, bir uylaşmaya ya da bir sadakat yasasına bağlı olarak tanıyan özneler arasındaki karşılıklı bir bağdır (Ortigues'ten aktaran Hénaff, 2010: 185)

Her topluluk, simgesel bir sözleşme aracılığıyla tesis olan bir *karşılıklı tanıma* süreci içerisinde kurulur. Simgeselleştirme süreci, her şeyden önce kamusal bir tanınma alanına giriştir. Bütün uylaşımın ve iletişimin görünmez temelinde örtük bir sözleşme bulunmaktadır. Ortigues'in Benveniste ile Jakobson'u izleyerek, dile içkin olan bu simgesel yapıyı anlamlama sürecinin koşulu olarak vazetmesinin nedeni budur. Dilde gerçekten de simgesel olan ve göstergenin ortaya çıkmasını sağlayan diferansiyel öğelerden oluşmuş örtük ve bilinçdışı bir düzey söz konusudur. Simgeler bir dilin oluşturucu öğeleridir. Özneler arasında bir karşılıklılık yasası oluştururlar. Bir gösterge, gösteren ile gösterilenin birliğinden oluşur ve simge de bir gösteren ile diğer gösterenler arasındaki ilişkiyi başlatır. Simge, anlamlama değerlerinin düzenine aittir. Dil, (bir şey) hakkında konuşmayı, ancak (birisine) konuşmanın içsel yapısına sahip olduğu müddetçe başarabilir. Gösterge dışavurur, fakat simgeler daima ken-

dinde dilin yapısının tanıklığını sunarlar. Simgesellik, ancak bu bakış açısı içinde örtük bir sözleşme olarak düşünülebilir.

Bu noktada simgeselin açıkça uzak olan bu iki boyutunun nasıl eklemlenebileceği sorusu yeni bir hüviyete kavuşmaktadır: Anlaşma olarak simgesellik kavramı, bir jestin (örneğin selam vermek), bir nesnenin (örneğin maske) veya bir ibadet yerinin (örneğin bir tapınak) simgeselliğiyle nasıl eklemlenebilir? Bu soruya yanıt vermek için Lévi-Strauss'un "Simgelerin Etkililiği" başlıklı makalesine bakmak uygun olacaktır. Bu makale, iki 'simgesel' kavramı arasında bir köprü işlevi görmektedir. Lévi-Strauss bu makalede simgeselliğe ilişkin açık bir tanımlamaya gitmemektedir ve bu nedenle de kavramın anlamını, çözümlemesi yapılan örneklerde aramak gerekmektedir. Bu makale Panama'daki Cuna yerlileri tarafından uygulanan bir ritüelle ilgilidir. Bu ritüelde bir şaman, oldukça sancılı bir doğum yapmakta olan bir kadını tedavi etmektedir. Bu ritüel şamancıl iyileştirme pratiğinin önemli boyutlarını ortaya koymaktadır. Öncelikle Şaman, her zaman değil, zor doğumlarda, ebenin talebi üzerine işe koyulmaktadır. "[Ritüel sırasında söylenen] şarkı ebenin yaşadığı kafa karışıklığının, şamanı ziyaret edişinin, şamanın doğum yapan kadının kulübesine gitmek üzere yola koyuluşunun, oraya varışının ve yaptığı hazırlıkların –kakao uçlarının yakılmasıyla buhur yapmak, dua etmek, kutsal figürler yapmak ya da genel olarak *nuchu*– bir tasviriyle başlamaktadır" (Lévi-Strauss, 1974: 187). Bu aygıtlar, şamanın, kendisine yardımcı kıldığı koruyucu ruhları temsil etmektedir. Şaman bu koruyucu ruhları, ceninin oluşumundan sorumlu güç olan Muu'nun ikamet ettiği yere götürür. Çünkü inanışa göre, çocuk doğurmanın zorlaşmasının nedeni, Muu'nun kendi işlevlerinin sınırlarını aşması ve anne adayının *purba*'sını, yani ruhunu ele geçirmesidir (Lévi-Strauss, 1974: 187).

Ritüele, hastanın çeşitli yerlere (patikalara, geçitlere, dağlara) benzetilmiş bedeninin ve organlarının dramatik bir temsilini içeren bir büyü pratiği eşlik etmektedir. Böylelikle ritüel, bir görevi ifade etmektedir: Engelleri aşmak, vahşi canavarlara karşı zafer kazanmak ve en sonunda şaman ile koruyucu ruhlar

tarafından Muu'ya ve Muu'nun kızlarına karşı sihirli şapkalarla verilen muhteşem bir mücadele gibi pek çok iniş çıkıştan sonra yeniden canlandırılacak olan kayıp *purba*'yı bulma görevi (Lévi-Strauss, 1974: 187). Muu mağlup edildikten sonra hasta kadının *purba*'sının bulunması ve özgürleştirilmesi mümkün olmaktadır. Ardından doğum gerçekleşmekte ve şarkı, Muu'nun, kurtularak, kendisini ziyarete gitmiş olanları takip etmesi olasılığına önlem biçimindeki ifadelerle sona ermektedir. Mücadele bizzat Muu'ya karşı değil, onun sahibi olduğu güçleri kötüye kullanmasına karşı verilen bir mücadeledir. İşler yoluna sokulduktan sonra, ilişkiler dostane bir biçim almakta ve Muu'nun vedalaşma sırasındaki sözleri bir davet biçimini almaktadır: "*Nele* arkadaş, beni bir daha ne zaman ziyaret etmeyi düşünüyorsun?" (Lévi-Strauss, 1974: 187).

Ritüel, bütün bir duygusal coğrafyayı uyandırmakta; acı ve hastalık yoğun imgelerle temsil edilmektedir. Hastanın zihinsel olarak katılmaya hazır kılındığı bütüncül bir anlatı açılmaktadır. "*Muu'nun yolu* anlamına gelen *Muu-lgala* ile Muu'nun evi, yerli zihin açısından basitçe mitik bir yol ve mitik bir ikametgâh değildir; bunlar, gebe kadının dölyatağını ve vajinasını temsil etmektedir" (Lévi-Strauss, 1974: 188). Kadının bedeni, kötü ruhlar ile koruyucu ruhlar arasındaki dramatik mücadelenin yeri haline gelmiştir. Rahim çevresi, ritüelin kovacağı tehditkâr hayvanlar tarafından istila edilmiş bir sahne olarak tasarımlanmaktadır; beden bütün kozmosa ev sahipliği yapmaktadır. Hasta, mitik bir dünyaya kaydırılmakta ve bedeni ile hislerini, yerlerin ve figürlerin bir şebekesi olarak düşünmeye sevk edilmektedir. Simgesel olarak adlandırılabilecek olan şey, bütün bu tasarımlar sistemidir.

Tedavinin simgesel etkisi, aynı anda iki düzeye birden yerleşmiştir – simgeselliğin işlevlendiği özgül alan (bu, göstergenin ya da sıradan dilin alanından farklıdır) ve toplumsal boyut (bunun, dille ve genel olarak gösterge sistemleriyle ortaklıkları mevcuttur). İlk düzeyle ilgili olarak, organların ve psikolojik evrelerin nasıl olup da hayvanlara ve karakterlere tercüme edildiğini açıklamak için, Lévi-Strauss, tümevarımsal bir özelliğe başvu-

rur: Buna göre, yaşamın farklı düzeylerindeki farklı malzemelerle oluşturulmuş benzer yapılar birbirleriyle bağıntılıdırlar. Bu, bir figür ile bir anlamın birleşmesine ya da daha doğrusu simgeselliğin anlaşılabilir işlemlerinin, doğrudan doğruya duyulur öğeler üzerinde uygulandığı gerçeğine dayanan simgeselliğe özgül bir durumdur. Lévi-Strauss'un ifadesiyle, simge ile simgeleştirilen şey arasındaki ya da dilbilimcilerin terminolojisi kullanılacak olursa, gösterge ile anlam arasındaki bir ilişkidir bu (Lévi-Strauss, 1974: 198). Bu işlemler eklemlenmiş dilden ve bilinçli söylemden başka bir düzeyde, Lévi-Strauss'un verdiği isimle *yaban düşünce* düzeyinde yürürlük kazanmaktadır.

Şamancıl tedavinin bir diğer boyutu daha vardır ve bu boyut, tedavinin başarısını (hasta acıyla başa çıkmayı başarmakta ve doğum gerçekleşmektedir) açıklamaktadır:

> Şamanın mitolojisinin herhangi bir nesnel gerçekliğe tekabül etmemesinin pek bir önemi yoktur. Hasta kadın mite inanmaktadır ve mite inanan bir topluma aittir. Koruyucu ruhlar ile kötü niyetli ruhların, doğaüstü canavarlar ile sihirli hayvanların hepsi, evrenin kuruluşuna ilişkin yerli tasarımın dayandığı tutarlı bir sistemin öğeleri durumundadır. Hasta kadın bu mitik varlıkları kabul etmektedir ya da daha doğrusu onların varoluşunu hiçbir zaman sorgulamamıştır. Onun kabul etmediği şey tutarsız ve keyfi acılardır ki bunlar, onun bedenine yabancı şeylerdir ve şaman, miti çağırmak suretiyle, içinde her şeyin anlamlı olduğu bütünle yeniden birleşmenin gerçekleşmesini sağlamaktadır (Lévi-Strauss, 1974: 197).

Burada önemli olan, bireysel tedavinin, kolektif tasarımların uyandırılmasına dayanmasıdır. Hastanın, bilinen anlatı ve tasarım biçimlerine uygun olarak çağrılan çeşitli figürlerin içsel dramında yer almaya yöneltilmesi, karşı karşıya olduğu sıkıntıyla bütün bir toplumsal ve kozmik dünya aracılığıyla yüzleşmesi anlamına gelmektedir. Bedenini bu dünya üzerine yansıtmakta ve bu dünyayı kendi içine almaktadır. Simgesellik yalnızca bu ilişkide konumlanmamaktadır. Şamancıl tedavinin simgesel etkisi, bireysel psişenin grup ve dolayısıyla da bir gelenek tarafından sunulan tasarımlarla bütünleşmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Öyle ki hastalığın nedeni dolaysız toplumsal dünyadan bir ko-

puş ve tedavinin birincil amacı da hastayı topluluğuyla yeniden bütünleştirmek gibidir. Bu, simgesel tasarımların dolayımıyla vuku bulur. Bunun nedeni, yalnızca, bu tasarımların toplumsal bir kökene sahip olmaları ve tutarlı bir sistem oluşturmaları değildir; ayrıca tedavinin çeşitli aşamaları ve bunlara eşlik eden çağrışımlar, çağrılan figürler ile öğelerin kesin bir düzenlenişine dayanmaktadır.

Bu vakada, simgesellik, bedenin tasarımlarıyla dünyanın tasarımları arasındaki benzerliğe dayanan figürleştirmenin bir işlemiymiş gibi görünmektedir. Bu işlemin sonucu, bireyin hem kozmik hem de toplumsal olan tasarımlarla yeniden bütünleştirilmesidir. Bu ise simgesel düzen ile simgesel işlevin eklemlenmesinden başka bir şey değildir. Ritüel, etki gücünü iki düzeyi birleştirmesinden alır. Ancak bunu kavrayabilmek için gösterge ile simge arasındaki kökten ayrımın farkında olmak gerekmektedir.

Ducrot ile Todorov'un bu iki kavram arasındaki ayrımı şu biçimdedir:

> Bir gösterge ile bir simge arasında bir ayrım yapmamızı sağlayacak pratik deney, birbiriyle ilişkili iki öğeyi incelemektir. Göstergede bu iki öğe doğaları bakımından farklıdır, oysa simgede bunlar homojen olmak zorundadır. Bu karşıtlık göstergenin keyfiliği sorununu ... aydınlatır. Bir gösteren ile bir gösterilen arasındaki ilişki nedensiz bir ilişkidir; bu ikisi doğaları bakımından farklıdır ve fonik ya da grafik bir dizinin bir anlama benzemesi düşünülemez. Fakat aynı zamanda bu ilişki zorunludur, çünkü gösteren olmaksızın gösterilen ve gösterilen olmaksızın gösteren varolamaz. Simgede ise simgelenen ile simgeleyen arasındaki ilişki zorunlu değildir (ya da keyfidir), çünkü simgeleyen ile simgelenen bazen birbirlerinden bağımsız olarak mevcutturlar (Ducrot & Todorov, 1994: 102).

Göstergenin aksine simge, dışavurumun ortamı ile çağrılan şey arasında bir suç ortaklığını, bir birleşimi içerimler. Fakat tıpkı gösterge gibi, tasarım alanına aittir: Ne simgeler ne de göstergeler 'doğal'dırlar. Her ikisi de olduğu haliyle dünyadan farklı bir düzeyin açığa çıkmasını gereksinir. Hiçbir simge tek başına varolamaz. Simgeler daima bir simgesel sisteme aittirler. Bura-

da ise iki düzey söz konusudur. İlki empirik düzeydir ki çeşitli kültürel sistemlere denk gelir. İkincisi biçimsel düzeydir ve simgeselliğe veya simgesel işleve ilişkindir. Lévi-Strauss'un (ve bu dolayımla Lacan'ın) öne çıkardığı da bu ikincisidir.

Bir topluluk –verili bir kültür– bir karşılıklı tanı(n)ma sistemi aracılığıyla, toplumsal bir düzenin kurulmasını sağlayan örtük bir simgesel sözleşmeyle varlığa gelir. Bu sözleşmenin gücünü ve yarattığı toplumsal bağların istikrarını temin eden şey, bu simgesel sistemin ***etkili*** oluşudur. Bu etki bizi onun süreçlerinin ve şebekelerinin içerisine sürükler. Bu onun ***işlevi***dir. Bu işlev olmaksızın toplum da varolamaz. Simgesellik bilinç düzeyinde de bilinçdışı düzeyde de işlemez; onun işlediği yer, figürleştirme aygıtlarının düzeyidir.

ARZUNUN DİLİ VE BİR TOPOGRAFYA: SIGMUND FREUD

Freud, psikolojik incelemelerine, Viyana'nın seçkin ve tanınmış bir hekimi olan Dr. Joseph Breuer'in bir sezgisinin izlerini sürerek başlamıştır. "Çoğu kadın olan hastalarının üzerinde hipnozu ilginç bir biçimde kullanan" (Geçtan, 2012: 16) Breuer, histeri tanısı konmuş bir kadın hastasının semptomlarını neredeyse bütün detaylarıyla incelemiş ve bu semptomların, kadının duygusal yaşamıyla pek çok bakımdan ilişkili olduğunu saptamıştı. Hastasıyla birlikte, bir semptomun izlerini, kadının unutmuş olduğu bir olaya kadar sürüyorlardı. Semptomun kendisini bu olayla ilgili duygulanımlarla ilişkilendirmek mümkündü. Olay bilince çıkarılınca semptomlarda kaybolmalar görülüyor ve hasta kısmen rahatlıyordu. Semptom ile olay arasındaki bağıntı, semptomun içeriğine kayıtlıymış gibi görünüyordu. "Böylelikle semptom, hastanın artık bilincinde olmadığı anıların ya da duyguların dışavurumu olarak görülebilirdi" (Hopkins, 1992: 87). Ancak bu anıların çoğu o kadar bastırılmıştı ki ancak hipnoz altında çağrıştırılabiliyordu. Bu yönteme Breuer'le birlikte 'katarsis' adını vermişlerdi.

Aynı yolu izleyerek hastalarına son derece detaylı bilgiler elde etmesini sağlayacak sorular sormaya başlamış olan Freud, konuyla ilgisi daha fazla olan bilgilerin, hastaların, düşünce ve duyguların kendiliğinden akışını dile getirdikleri sırada ortaya çıktığını keşfetmişti. Böylelikle, kimi hastaların hipnoza dirençli olmalarının da etkisiyle, bir süre sonra hipnozdan vazgeçen Freud, hastaların unuttuklarının herhangi bir nedenle hasta tarafından tatsız görülen, korku uyandırıcı, üzüntü verici ya da utandırıcı şeyler olduğunu fark ederek, *geriye itim* kuramını geliştirmiştir (Freud, 1998: 66-67). Geriye itim, *Ben*'in, hoşa gitmeyen bir içtepiyle ilk karşılaşmasında, kendini geriye çekerek

ona kapılarını kapatmasından ve onun bilinç alanına çıkarak doğrudan devinsel bir boşalıma kavuşmasını engellemesinden oluşuyordu.

> Geriye itim, bir kaçış denemesine benzetilebilecek birincil savunma mekanizmasıydı, sonradan başvurulacak normal bir işlemin öncüsüydü. İlk geriye itim ardı sıra daha başka eylemleri çekip getiriyordu. En başta "Ben", geriye itilmiş isteğin giderek güçlenen saldırısına karşı alabildiğine çaba harcayarak bir karşı istekle kendini korumak zorunda kalıyor, giderek yitiriyor gücünü, derken bilinçsiz karakter kazanan geriye itilmiş içtepisel istek dolambaçlı yollardan kendisine bir boşalım olanağı ve ikame doyumlar sağlayarak, geriye itimle güdülenen amacı başarısızlığa uğratabiliyordu. Dönüşüm histerisinde bu dolambaçlı yol, organizmanın sinirlenmesinden geçiyor; geriye itilmiş içtepi, vücudun herhangi bir yerinde kendini açığa vuruyor, kendisine birtakım semptomlar, yani uzlaşma ürünleri sağlıyordu. Uzlaşma ürünleri ikame doyumlar olmakla birlikte, Ben'in karşı koymasıyla biçim değişikliğine uğruyor ve amacından saptırılıyordu (Freud, 1998: 67-68).

Freud, artık, hipnoz yerine bir konuşma kürü başlatmıştır. Bu kürler sırasında hastalarının, kendi düşünce ve duygularını anlatırken içinde bulundukları rasyonel ve ahlaki sınırları olabildiğince gevşetiyor, kendilerini sansürlemelerini mümkün olduğu kadar ortadan kaldırmaya çalışıyordu. "Bu yöntemle hastalar içsel engellerini yenebiliyor, unutulmuş anılarına inebiliyor ve giderek sorunlarını açıkça tartışabilir bir duruma geliyorlardı" (Geçtan, 2012: 19). Artık tedavinin amacı, geriye itimler üzerindeki örtünün kaldırılmasıydı. Freud, bu sürece 'serbest çağrışım' adını vermişti; tedavi yöntemini de artık *katartik* değil, *psikanalitik* olarak niteliyordu. Bir süre sonra, kayıtlarını tutmakta olduğu rüyaların da serbest çağrışımda olduğu gibi anılarla ve güdülerle ilgili olduğunu keşfetti. Böylelikle kendi rüyalarından hareket ederek kendisini de hastalarını çözümlediği gibi çözümlemeye yöneldi. Bu çalışmaları sırasında Breuer'in semptomlar hakkındaki bulgularının (semptomlar, geriye itilmiş nesnelerin ikame ürünleriydiler), rüya çalışmalarıyla geliştirmekte olduğu modele daha uygun olduğunu fark etti. "Bilinçdışına giden kral

yolu" rüyalardan oluşuyordu.

Freud'un rüyaların yorumlanışı konusundaki en önemli iddialarından biri rüyaların arzuların tatmini oldukları yönündedir. Çok susamışsanız, rüyanızda kendinizi su içerken görmeniz son derece muhtemeldir. Elbette unutmamak gerekir ki rüya tatmin yaratmaz; tatminin tasarımını yaratır. Böylelikle rüya gören kişi aslında bir tür öz-aldanma içindedir. Ama bu öz-aldanma bir çift-anlamlılık içermektedir. Arzunun *gerçek olmayan* tatmini, gerçekte bir arzuyu ortaya koymaktadır. Bu durumda da bir rüyayı yorumlamak, en temelde, söz konusu rüyada dile gelen, ama alışıldık dille değil de simgesel bir dille dile gelen arzuyu yakalamaktır. Böylelikle "Düşleri, ilk soruşturma nesnesi yapmakla yetinmeyip, aynı zamanda insan arzusunun kılık değiştirmiş, yerine başka bir şey konmuş ve kurmaca biçimini almış tüm anlatımlarının bir modeli kılan Freud, arzu ile dil arasındaki çeşitli eklemlenişleri doğrudan doğruya düşlerde aramaya çağırmaktadır bizi" (Ricoeur, 2007: 19).

Freud, rüyaların yorumlanışından ve rüyalar ile semptomların anlamının bulunmasından söz ediyordu. Bir şeyin anlamını bulmak, o şeyin bir güdüyle ya da bir güdüler sistemiyle anlaşılabilir bir ilişki içinde olduğunu göstermek ve böylelikle de o şeyi yorumlanabilir psikolojik nedenlerin bir düzeni içine yerleştirmek demekti. Bu, bir düşün içeriğini anlaşılabilir ve anlamlı bir şeyle değiştirme biçimindeki yöntemsel bir girişimdi (Freud, 2012a: 58). Rüyalara yol açan şeyin uyku sırasındaki dışsal uyaranlar olabileceği düşüncesine, bu dışsal uyaranların düşte 'gerçek' biçimleriyle ortaya çıkmadıklarını, onunla bir biçimde ilişkili başka bir imgeyle yer değiştirdiklerini söyleyerek karşı çıkıyordu (Freud, 2012a: 80).

Güdülerden hareketle yapılan açıklamanın yorumbilgisel ve nedensel boyutları beraber dokunmuştur. Güdü ile dil arasındaki yakın ilişki, güdülerin *dilsel eklemlenme* biçimine sahip olmaları olgusunda belirir. Bu ise örtük olarak, arzunun eklemlenişi ile dilin eklemlenişinin mantığının yapısal bakımdan aynı olduğunu ileri sürmek anlamına gelmektedir. Düşleri yorumlamak açısından temel sorun artık bir tercüme sorunudur: "Düşlerdeki

düşünsel malzemenin düzenlenişi, düşleri, uyanıklık bilinci için adeta tercüme edilemez kılar" (Freud, 2012a: 97), ama 'adeta', yoksa mutlak anlamda değil.

Bu sorunu çözebilmek için, düşleri bir dil gibi yapılanmış olarak ele almak gerekir ki Freud da bunu yapar; fakat bu düş dilinin *birimleri* sessel değildir: Düşler baskın bir biçimde görsel imgelerle düşünürler. O halde düşlerde oluşan düşünceler, sözel temsiller olarak değil de sözel temsillerin kalıntıları olarak düşünülebilir ve bu ikili bir anlam içerir: Dile taşınmamış, simgeselleştirilmemiş *artık* olarak ve dilden düşmüş, simgeselden çıkarılmış *artık* olarak. Her durumda düşler, gerçekten olmuş bir olayı temsil ederler. Yaptıkları iş bir düşünceyi görsel öğelerin daha baskın olduğu bir düzenleme içinde dramatize etmektir. "Ancak düşlerdeki imgelemin kavramsal konuşma gücü yoktur" (Freud, 2012a: 135). Düş sırasında, aklımızın öznel etkinliği, nesnel bir biçimde ortaya çıkar; çünkü algısal yetilerimiz imgelememizin ürünlerini sanki onlar duyu izlenimleriymiş gibi kabul eder. Freud'un düşüncesinde, dinamik boyut ile dilsel boyut daha şimdiden iç içe bir görünüm sergilemeye başlamıştır; çünkü düş dili, olağan dilin anlamlama örüntüsünün çöktüğü yerde açığa çıkmaktadır ve uyku, benliğin otoritesinin sona erişini belirler; uykuya eşlik eden imgeler, ancak benliğin otoritesinin azaldığı koşullarda ortaya çıkabilir. Bu nedenle, düş yorumu sırasında "yorumlanabilecek olan, görüldüğü biçimiyle düşten çok, düş anlatmanın metnidir; analiz işte bu metnin yerine bir başkasını, arzunun birincil sözü olan metni koymak ister. Böylelikle bir anlamdan diğerine gider" (Ricoeur, 2007: 19).

Düş öğeleri, yalnızca temsil olmanın ötesinde 'gerçek'tirler ve uyanıklık halinde duyular aracılığıyla ortaya çıkan türden 'gerçek zihinsel yaşantılar'dır. Uyanık zihin, düşünceleri sözel imgeler ve konuşma biçiminde üretir; düşlerde ise bu, gerçek duyusal imgelerle gerçekleştirilir. Ayrıca düşlerde mekânsal bir bilinç de vardır; çünkü duyumlar ve imgeler, uyanıklıktaki gibi, bir dış dünyaya ait sayılır. Bu nedenle aklın düşlerdeki imge ve algıları, uyanıklıktakiyle aynı ilişki içindedir. Duyusal işleyişin ve normal yaşamsal bilinçliliğin kesintiye uğramasıyla akıl duy-

guların, arzuların, ilgilerin vs. kök saldığı zemini yitirir.

Düş imgeleri, düşüncelerin kopyalarıdır. Temeli düşünce oluşturur, görüntü yalnızca bir aksesuardır. Bunu yerli yerine oturtunca düşünce dizilerini nasıl izleyeceğimizi, düşlerin dokusunu nasıl çözümleyeceğimizi bilebiliriz; o zaman düşlerin tutarsızlığı makul bir hal alır ve en mantıksız kavramlar basit ve mantıklı olgulara dönüşür.

Düşün, bir tür arzu tatmini olduğu ve dürtülerle ilişki içinde bulunduğu söylenmişti. Ancak özgün dürtünün düş tarafından yaratılmadığını belirtmek gerekmektedir. Düş, özgün dürtüyü kopya ederek genişletir. Bir düş, içimizde bulunan tarihsel malzeme kırıntılarının dramatik bir biçim içinde işlenmesidir. Düşler, doğarken boğulmuş düşüncelerin boşaltılmasıdır. İşlemlenme süreci içinde bir engelle karşılaşmış ya da kasıtlı olarak kısıtlanmış güçlü bir izlenimin düşte belirme olasılığı, zayıf ve hemen hemen ayırtına varılmamış bir izlenime göre daha yüksektir. "Gündüz boyunca ket vurularak ve baskılanarak depolanmış ruhsal enerji, geceleyin düşlerin itici gücü olur. Baskılanmış ruhsal malzeme düşlerde gün ışığına çıkar" (Freud, 2012a: 132-133).

Egonun merkezî özünün kendiliğinden enerjisi, düşlerde, sinirsel gücünden yoksun kalır ve bu desentralizasyon sonucu ayırt etme, duygu, istek ve düşünme süreçleri değişime uğrar; bu ruhsal işlev kalıntıları, artık gerçek zihinsel nitelikler taşımaz ve mekanizmalardan başka bir şey olmayan bir hale girerler. İmgelem mantığın ve herhangi bir başka düzenleyici denetimin egemenliğinden kurtulur ve sınırsız bir egemenlik konumuna sıçrar. Bilinçli düşüncenin kategorilerinin oluşturduğu engellerden kurtulduğu için esneklik, hızlılık ve çok yönlülük kazanır. Plastik denilebilecek bir hali olduğu ve bu nedenle de düşlerdeki imgelemin kavramsal konuşma gücü bulunmadığı için, bu imgelem, "söylenmesi gerekeni resimler haline getirmek zorundadır, ama hiçbir kavram zayıflatıcı etkileri kaldıramayacağı için resimsel biçimi tam olarak ve güçlü bir biçimde kullandırır. Bu nedenle konuşması ne denli açık olursa olsun dağınık, hantal ve gariptir" (Freud, 2012a: 135). Fakat ne kadar dağınık olursa olsun,

düş konuşur, bir dili vardır. Bu nedenle bir düşü 'yorumlamak', ona bir 'anlam' yüklemek, yani onu, zihinsel eylemlerimizin zinciri içinde, diğerlerine eşit derecede geçerliliği ve önemi olan bir halkayla değiştirmektir. Buna olanak tanıyan ise imgelemin 'simgeleştirici etkinliği'dir. Elbette sorun imgelemin neyi simgeleştirmekte olduğu sorunudur ve bunu çözümlemek, düşün anlamını verir. Bu iş ise o kadar kolay değildir; çünkü "içerik parçası, değişik kişilerde ya da değişik bağlamlarda ortaya çıktığında farklı bir anlamı gizlemektedir" (Freud, 2012a: 157).

Freud'un bir rüyaya ilişkin yorumu, rüyayla birleşmek yoluyla meydana çıkan ve rüyada yansıtılan anılar ile dürtüleri içeren ilgili bir malzemeyi ele alış tarzından türemektedir. Freud deneyimlendiği ve hatırlandığı biçimiyle rüyanın içeriğini rüyanın *dışlaşan içeriği* olarak ve rüyanın ortaya çıkmasına neden olan malzemeyi de onun *örtük içeriği* olarak adlandırıyordu. Buna göre rüyanın içeriğini sabitleyen şey de rüyaya neden olan dürtülerdir. Freud'un rüya yorumu, dışlaşan içerik ile örtük içerik arasındaki bir karşılaştırmaya dayanmakta ve dışlaşan içeriği örtük içeriğin *değişmiş* hali olarak sunmaktadır.

Örtük içeriğin dışlaşan içeriğe dönüştürülmesi, temsil ve anlamlamanın bir dizi örtük figür ve durumdan tek bir dışlaşmışa doğru yönlendirilmesini içermektedir. Freud, çözümlediği bütün rüyalarda benzer bir şeyin olduğunu gözlemlemiş ve bu sürece, bileşik bir fotoğraf oluşturmayla karşılaştırarak, *yoğunlaşma* adını vermiştir. Ayrıca örtük içeriğin genellikle, birbirlerinden farklıymış gibi görünen belirli duygular tarafından karakterize edildiği gözleminde bulunmuş ve bu sonuca yol açan sürece de *yerine geçme* adını vermiştir. Böylelikle öyle görünmektedir ki Irma rüyasında, Freud, Irma'nın yerlerine geçtiği ölü ya da hasarlı figürler konusunda önemli bir örtük suçluluk duymaktadır. Örtük içerikten dışlaşan içeriğe dönüşüm içinde bu suçluluk yerinden edilmiştir.

Freud, yoğunlaşma ve yerine geçme süreçlerinin, dille ve diğer simgesellik kipleriyle ilişki içinde iş gördüğünü de belirtmektedir. Bu, acı veren ve rüyayı gören için kabul edilmesi son derece zor olan şeylerin kılık değiştirmesi ve tahrif edilmesi yö-

nünde oldukça sistematik bir sürece işaret etmektedir. Freud, bunu kendi döneminin *sansür* uygulamalarına benzetmiştir. O halde bir rüya, rüyada *bilinçten uzaklaştırılmış* olan bir arzunun *kılık değiştirmiş* tatminidir.

Freud, bu konuyla ilgili olarak ilkin kendi rüyalarına başvurur. Bunların en ünlüsü de Irma rüyasıdır. *Bu rüyasında Freud, aralarında Irma'nın da bulunduğu pek çok konuğu karşılamakta oldukları büyük bir salondadır. Irma'yı, yazmış olduğu bir mektuba yanıt vermek amacıyla ve Freud'un çözümünü benimsemediği için kınamak üzere bir kenara çekerek, "Eğer hâlâ ağrıların varsa, bu aslında yalnızca senin hatan" der. Irma, onu "Şu anda boğazımda, midemde ve karnımdaki ağrıları bilseniz... Nefesimi kesiyorlar" diyerek yanıtlar. Freud ona telaşla bakar. Soluk ve şiş görünmektedir. Organik bir bozukluğu atlamış olabileceğini düşünür. Irma'yı pencerenin kenarına götürerek boğazına bakar. Irma direnir. Freud, aslında onun için bunu yapmaya hiç gerek olmadığını düşünür. Sonra Irma* ağzına bakmasına izin verince, Freud, onun ağzının sağ yanında büyük bir beyaz leke saptar. Ayrıca ağzının içinde beyazımsı gri kabuklar görür. Hemen Doktor M'yi çağırır. Doktor M de Freud'u doğrular. Doktor M çok solgundur; topallayarak yürümektedir ve sinekkaydı *traş olmuştur. Freud'un arkadaşı Otto da oradadır. Bir başka arkadaşı Leopold, Irma'nın* göğsünü *perküsyon yoluyla muayene eder. Solda aşağıda mat bir bölge olduğunu belirtir. Sol omuz üzerinde de iltihaplı bir bölge vardır. M, bunun bir enfeksiyon olduğunu belirtir ve dizanterinin eklenip toksinlerin giderileceğini söyler. Enfeksiyonun kaynağını da bilmektedirler: Bir süre önce Otto, Irma'ya bir propil, propils, propionik asit, trimetilamin* iğnesi yapmıştır. Freud, rüyasında bu tür *enjeksiyonların bu kadar düşüncesizce yapılması gerektiğini, belki enjektörün de temiz olmadığını düşünmüştür* (Freud, 2012a: 159-160).

Freud, ilkin, bir önceki günün hangi olaylarının bu rüyanın başlangıç noktasını oluşturduğunu saptar:

> 1895 yazında benimle ve ailemle çok dostça ilişkisi olan genç bir hanıma ruhçözümsel sağaltım uyguluyordum. Böyle karışık bir ilişkinin bir hekimde, özellikle de bir ruhsağaltıcıda pek çok ra-

> hatsız edici duygunun kaynağı olabileceği kolayca anlaşılacaktır. Hekimin kişisel ilişkisi ne kadar fazlaysa otoritesi o denli az olacağından, herhangi bir hata, hastanın ailesiyle köklü dostluğunu tehdit edecektir. Bu sağaltım kısmi bir başarı ile sonuçlandı; hasta histerik anksiyetesinden kurtuldu, ama tüm bedensel belirtileri yok olmadı. Bu sırada henüz aklımda histerik bir hastalık öyküsünün sonunda kapandığını gösteren ölçütler açısından tam bir berraklık yoktu ve hastaya, kabul etmeye isteksiz göründüğü bir çözüm önerdim. Tam bu uzlaşmazlık içindeyken yaz tatili için sağaltımı kestik. Bir gün genç bir meslektaşım, hastam Irma ve ailesiyle onların kır evinde kalan en eski arkadaşlarımdan biri ziyaretime geldi. Irma'yı nasıl bulduğunu sordum, o da "Daha iyi ama tam iyi değil" diye yanıtladı. Arkadaşım Otto'nun sözcüklerinin ya da ses tonunun beni rahatsız ettiğinin bilincindeydim. O sözlerde, hastaya çok şey vaat ettiğim biçiminde bir sitem bulunduğunu sanıyordum ya da ister doğru ister yanlış, Otto'nun bana karşıt olmasını hastanın bana göre sağaltıma hiçbir zaman güvenmemiş olan akrabalarının etkisine bağlıyordum. Ancak benim bu hoş olmayan izlenimlerim o kadar açık seçik değildi ve hiçbir şey belli etmedim. Aynı akşam kendimi haklı çıkarmak için Doktor M'ye vermek üzere Irma'nın hastalık öyküsünü yazdım. O gece (ya da büyük olasılıkla ertesi sabah), uyandıktan hemen sonra not ettiğim bu düşü gördüm (Freud, 2012a: 158-159).

Düşün kendisi de bir kayıt olmakla birlikte, düşün kayıtlı olduğu bir duygular envanteri söz konusudur ve bir düşü yorumlamak için, ilkin, bu bakımdan *nereye* kayıtlı olduğunu saptamak gerekmektedir. Çünkü düşe değil fakat düşün metnine, Freud tarafından aktarıldığı haliyle düş metnine, bağlamını bu envanter verecektir. Bu saptamadan sonra Freud, aktarmış olduğu düş metnini cümle cümle yorumlar ve düşün, "bir önceki akşamın olayları tarafından [Freud'un] içinde başlatılan belirli istekleri doyurmuş olduğu" (Freud, 2012a: 170) sonucuna ulaşır.

Düşü gördüğü dönemde Freud, bir hastayı belirtilerin gizli anlamı konusunda aydınlatmakla görevinin tamamlandığı görüşünü benimsemekte olduğunu belirtir. Bu nedenle düş, ağrıların sürmesinden Freud'u değil, Irma'yı sorumlu tutmaktadır. Ayrıca organik bir bozukluğu atlamış olabileceği düşüncesi de Freud'un üzerinden sorumluluğu almaktadır; çünkü Freud'un

tedavisi yalnızca *histerik* ağrıları savuşturmaya yaramaktadır ve Irma'nın ağrılarının organik bir temelinin olması, Freud'un bu ağrıları iyileştirmekle sorumlu tutulamayacağı anlamına gelmektedir. Yine Irma'nın direngen tutumu, onun, konuşma kürüne Freud'un arzuladığı gibi yanıt vermesini engellemiş olduğu için, Freud, rüyasında Irma ile Irma'nın konuşmaya daha açık olan, Freud'un da daha zeki bulduğu ve çeşitli histerik belirtiler gösteren bir başka arkadaşını iç içe geçirmiştir. Düşteki ağız, konuşmanın bir ikamesidir. Yine Doktor M ile Freud'un ağabeyi (sinekkaydı traş, topallayarak yürüme) de iç içe geçmiştir. Çünkü o dönemde ikisi de Freud'un belirli bir önerisini reddetmişlerdir. Bunlar küçük arzu tatminleri olarak konumlandırılabilirler. Bir de düşün büyük bir arzu tatmini yaratması durumu vardır ve bu bakımdan düşün vardığı sonuç, Irma'nın ağrılarının ısrar etmesinden Freud'un değil, Otto'nun sorumlu olduğudur. "Otto aslında Irma'nın tam olmayan sağaltımı hakkındaki sözleriyle beni üzmüştü ve düş, suçu ona atarak rövanşı almamı sağlamıştı. Düş, Irma'nın durumunun başka etmenlere (bir dizi neden üretmişti) bağlı olduğunu göstererek beni sorumluluktan kurtarıyordu" (Freud, 2012a: 171).

Histeri hastalarının semptomlarının, bilinçli olarak fark edemedikleri arzularının kılık değiştirmiş dışavurumları oldukları saptaması, bilinçdışının varlığına ilişkin bir sezgiyi daha 1895'te ortaya koymuştu. Böylelikle rüyaların da arzunun kılık değiştirmiş ifadeleri olduğu görüşünün ortaya atılmasına imkân doğmuş ve unutmaların, dil sürçmelerinin, masum sakarlıkların da vb. arzunun kılık değiştirmiş dışavurumları olduğunu saptamaya giden yol açılmıştı. Kılık değiştirmeye neden olan şey ise otosansür mekanizmasıydı. Kişinin yasak bilinçdışı arzuları kılık değiştirerek dolaşırlar ve anlamları ancak uygun bir psikanalitik çalışmayla saptanabilir. Sansür, bastırma mekanizmasının bir parçasıdır:

> Bastırma mekanizmasını günlük dilin metaforlarıyla anlatmak istersek, bilinç ve vicdan (süperegonun bilinçli kısmı) tarafından ifade edilmeleri yasaklanan arzu ve fantezilerin bilinçaltı denilen karanlık zindana tıkılmasıdır. Bu arzular kaşarlanmış mahpus-

> lardır. Bunlar dışarı bilgi sızdırmanın bir yolunu ne yapıp edip bulurlar ki buna "bilinçdışına bastırılmış materyalin bilince çıkması" adı verilir. Ancak bastırma mekanizması egomuzun bilinci farkında olmadan korumaya yönelik bir girişimi olmakla kalmaz. Egomuzun yine farkında bile olmadığımız bir müttefiki vardır: Sansür. Kılık değiştirmiş mahpusları tanımaya eğitimli bu gardiyanlar bazen gafil avlanabilirler. Bu güçlü bilinçdışı yasak arzular o kadar güçlü ve akıllıdırlar ki sansür denen gardiyanı bile yanıltacak ölçüde tanınması güç kılıklarla serbest alana (bilince) hava almaya çıkabilirler (Güleç, 2009: 30).

Farkındalıktan bu yolla düzenli bir biçimde uzaklaştırılan şeyler arasında büyük kaygılara neden olan dürtüler –bunlara dayanarak edimde bulunmak son derece akıldışı ve tehlikelidir– de bulunmaktadır. Bu dürtülerden bazıları, çocukluğun ilk yıllarında ortaya çıkan ve ilk başta ebeveynlere yöneltilen cinsel ve saldırgan dürtülerdir. Freud, bunların bir *bastırma* sürecine tabi olduklarını ve bastırmanın, bunları edimselleşmekten alıkoyduğunu belirtir. Gündelik düşünceden koparılmış ve bir başka sisteme, *bilinçdışına* havale edilmişlerdir.

Freud bu noktada, 'birincil' ve 'ikincil' olarak adlandırdığı temelden farklı iki zihinsel süreç arasındaki büyük ayrımı yapar. Birincil sürecin düş yaşamını yönettiğini bildirir ve bunu (diğer zamanlarda birincil süreci engelleyen) benin etkinliğindeki göreceli durgunluk ve neredeyse tam kassal devinimsizlikle açıklar; *neredeyse*, çünkü egonun etkisi sıfıra inerse, uyku düşsüz olacaktır (Freud, 2010: 306-309). Aynı zamanda düşlerin, düş bilinci tarafından kabul edilen ve böylece düş görenin olup bitene inanmasını sağlayan halüsinasyonlu niteliğinin, onun boşalımın alışılmış doğrultusundaki motor engelle ilişkilendirdiği algılama süreçlerine bir *gerileme* olduğunu da belirtir. Bir düşün analizi sırasında görülen düzenekler, psikonevrotik belirtilerin analizinden bildiği düzenekler ile çarpıcı bir benzerlik sergilemektedir (Jones, 2004: 331).

Birincil süreçlerin oluşturduğu sistem içindeki dürtüler, yoğunlaşma ve yerinden etme de dâhil olmak üzere zihinsel işlevlerin *birincil süreçleri* ile uyum içinde çalışırlar. Freud'un hipotezine göre, bunlar, güdülerin bir tür ilkel güç birikimi elde

etmelerine olanak verir ve bu birikim de tek ifade biçimi olan arzu-tatmini olarak sonuçlanır. Bu nedenle böylesi dürtüler bir ön-akılsal düzenlenişe sahiptirler. Amaçlı, sözel ve gerçekçi düşünce tarafından içerilen *ikincil süreçlerden* koparılmışlardır ve bunlar üzerindeki etkileri dolaylıdır.

Bu durum yorum çalışmasını, anlam ile nesne arasındaki ilişkiden ibaret olmaktan çıkarır; artık adı konulsun ya da konulmasın bir yapı söz konusudur. Bu yapı, "bir anlam mimarisinden, ikinci anlamla birinci anlamın ilişkisinden oluşan bir yönelimsel yapıdır; söz konusu ilişki bir örnekseme ilişkisi olsun ya da olmasın ve birinci anlam ikincisini gizlesin ya da gizlemesin" (Ricoeur, 2007: 29). Yorumu çağıran, çiftanlamlılığın gösterme-gizleme özelliğinin arzunun anlamını gizlemesidir. Yorum, böylelikle bir düzeydeki eklemlenişten hareketle, bir başka düzeydeki eklemlenişi açığa çıkarma girişimi olarak belirir. Freud, bu perspektifi, *Düşlerin Yorumu*'nun hemen ardından yayınladığı *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi*'nde de işletir. Artık üzerinde çalışılan malzeme Ses'tir. Ses'in fonemleri [sözcükler değil], birbirlerinden koparılarak yeniden eklemlenmekte (kuşkusuz Freud 'fonem' kavramını kullanmamaktadır, ancak birazdan görüleceği üzere fonemlerin işleyişinin bilinçdışıyla ilgili konumunu kavramış durumdadır) ve bu da düşüncenin bilinçli düzeyi üzerinde bir baskı oluşturmaktadır. Fonemlerin ilişkileri yeniden düzenlenirken ortaya bir çiftanlamlılık sorunu çıkmaktadır. Freud bu sorunun üstesinden gelmek yönünde bir konumu değil, her iki düzeydeki anlamı birden kavramak yönünde bir konumu seçmektedir ki genel olarak yorum etkinliğini ortaya çıkaran da zaten budur.

Freud, *Gündelik Yaşam'ın Psikopatolojisi*'ne bir özel adı unutmuş olduğu bir durumu çözümleyerek başlar. Orviete'deki kubbeye muhteşem bir fresk işlemiş olan ustanın adını hatırlayabilmek için çırpındığı bir anıyı irdeler. Bosna-Hersek'te bir tren yolculuğu sırasında, birlikte yolculuk ettikleri bir yabancıyla sohbetleri İtalya üzerine kaymış ve Freud yol arkadaşına *Orvieto*'ya gidip gitmediğini ve orada ...'nin ünlü freskini görüp görmediğini sormuştur. Unuttuğu ad *Signorelli*'dir ve bu adı ha-

tırlamaya çalıştıkça aklına *Botticelli* ile *Boltraffio*'nun adları gelmiştir. Freud, bu unutuşu, bu soruyu sormadan hemen önceki konuyu hatırlayarak açıklama yoluna gitmektedir. Yol arkadaşıyla Bosna-Hersek'te yaşayan Türklerin adetleri hakkında bir konuşma yapmışlardır. O sırada Freud, Bosna-Hersek Türklerinin arasında yaşayan bir hekimin, kendisine söylemiş olduğu ve bu insanların aşırı kaderciliğini vurgulayan sözlerini anımsamıştır. "Kendilerine, bir hastanın kurtarılamayacağı söylendiğinde, "Efendim (Almanca Herr), ne diyebilirim ki; kurtarılabilseydi zaten kurtarırdınız" diye karşılık veriyorlarmış" (Freud, 2012b: 7). Bosna-Hersek sözcüğündeki 'her' sesi ile Almanca 'herr' sesi arasındaki çağrışımın bir benzeri *Signorelli*, *Botticelli* ve *Boltraffio* arasında da oluşmaktadır; ama bu nasıl olmuştur?

Freud'un zihninden geçen Türklerin adetleri hakkındaki düşünce seli, olağan eklemlenme akışını bozmuştur. O sırada Bosna-Hersek Türklerinin cinsel hazza verdiği aşırı önem konusunda bir anekdotu daha anımsamıştır. Yine bir hasta, Freud'un bir meslektaşına, cinsel gücüyle ilgili olarak, "Bana hak verirsiniz ki *Herr*, eğer bunu kaybedersem, yaşamın pek bir anlamı kalmaz" demiştir. Böylelikle Freud'un düşünce seline "ölüm ve cinsellik" temaları da eklenmiştir. Freud, bu tren yolculuğundan birkaç hafta önce *Trafoi*'ya yaptığı bir ziyaret sırasında, çok emek vermiş olduğu bir hastasının tedavisi olmayan bir cinsel hastalık yüzünden canına kıymış olduğunu haber almıştır, fakat elbette trendeki sohbet sırasında bu olayı bilinçli bir biçimde anımsamakta değildir.

Durum içindeki temel sözcükler şunlardır: Signorelli, Herr, Hersek, Bosna, Botticelli, Boltraffio, Trafoi. Bilinçdışı zihin bu sesleri yeniden eklemleyerek bir şeyler söylemekte ve bu nedenle bilinçli zihin de bir özel adı unutmaktadır. Hersek sözcüğündeki 'her' sesi ile Almanca 'herr' sesi arasındaki sessel özdeşim, *Signorelli* sözcüğündeki 'signor' sesiyle semantik bir özdeşime doğru kaymaktadır. Almanca 'herr' sesi, Bosna-Hersekli Türk'ün cinsellik ve yaşam hakkındaki sözleriyle birleşince Freud'u *Trafoi*'ya doğru itmekte, Bosna sözcüğündeki 'bo' sesi, 'trafoi' sesiyle eklemlenerek 'Boltraffio'yu oluşturmakta, Signo-

relli sözcüğündeki 'elli' sesi de 'bo' sesiyle eklemlenerek 'Botticelli'yi doğurmaktadır. Bastırılan şey, seslere kendi anlamsal örüntüsünü dayatmakta ve hatırlanmaya çalışılan ad üzerinde egemenlik kurarak onu beraberinde götürmektedir (Freud, 2012b: 11). Böylelikle seslerin yeniden eklemlenmesiyle, anlam ileten birimler arasında bir yerine-geçmeler oyunu oluşmaktadır. Bilinç düzeyindeki öğeler ile bilinçdışı düzeydeki öğeler, dışarıdan gelen bir etmen aracılığıyla bir ilişki içine girmekte ve bir örtüklük/açıklık ikiliği oluşturmaktadırlar.

Aynı düzenleme dil sürçmeleri için de geçerlidir. Mayer ile Meringer'in dil sürçmeleriyle ilgili ortak bir çalışmasını ele alır Freud. Mayer ile Meringer, "Bir sözcükteki ya da önermedeki seslerin ve hatta sözcüklerin anlaşılmaz bir biçimde birbirine bağlandığı ve aynı şekilde zincirlendiği belli bir ruhsal mekanizma"yı (aktaran Freud, 2012b: 65) keşfetme arayışına girmişler ve dil sürçmelerini kabaca sınıflandırıp beş ana kategoriye yerleştirmişlerdir: Aktarmalar, ön-seslilik ya da öngörmeler, son-seslilik ya da muhafazalar, bulaşmalar ve ikameler.

> Tüm bu kategoriler tek bir basit olgunun ayrıntılandırılmasından başka bir şey değildir: Yüzeysel ses benzerlikleri, eşseslilik. Sözcüklerin sesi, gayet olumsal bir şekilde, az ya da çok, birbirine benzer ki bu da onları bulaşmalara maruz bırakır; karşılıklı ses temasları onları dönüştürebilir, çarpıtabilir – ister belli seslerin alıkonulması, ataleti, peşlerinden geleni etkileyen ivmeleri yoluyla, isterse muhtelif tarzlarda birbirlerinin yerine geçmeleriyle olsun. Bu bulaşmada yeni bir oluşum –bir sürçme– doğar; kulağa manasız gelebilir ama başka bir mananın doğmasını sağlar (Dolar, 2013: 141).

Fakat Mayer ile Meringer, mevcut sözcükleri çevreleyen varolmayan sözcüklere *'bilinç eşiğinin altında ikamet eden', 'yüzen' ya da 'gezinen' söz imgeleri* demelerine karşın, bir tür ses fiziği yapmaya kalkışarak, bulaşmaların nedenini seslerin kuvveti olarak gösterirler: "Bir sözcükteki hangi sesin en yüksek yoğunluğa sahip olduğunu öğrenmek istiyorsak, unutulmuş bir sözcüğü, örneğin bir adı hatırlamaya çalışırken kendi kendimizi gözlemlemeliyiz. Hatırladığımız ilk ses, her zaman, unutma olayından

önceki en fazla yoğunluğa sahip olan sestir" (aktaran Freud, 2012b: 66). Freud bu görüşe itiraz eder. "Bir dil sürçmesiyle kendisini açığa vuran konuşma bozukluğunun nedeni, aynı sözün bir başka bileşeninin yaptığı etki olabileceği gibi, cümlede ya da bağlamda içerilen fikirlerin başka bir formülasyonunun etkisi de olabilir" (Freud, 1922: 74). Böylelikle, *bilinç eşiğinin altında ikamet eden* gizli paradigmatik zincirin ipucunun yalnızca konuşmacıda olduğu ayırt edilir. "Yüzen ve gezinen kelimeler mevcut zincir etrafında sürüklenip kanat çırpar, kendilerine uygun anı, aniden gün yüzüne çıkma fırsatını beklerler" (Dolar, 2013: 142). Freud'un dil sürçmesi örneklerinden biri şöyledir:

> Bir kadın hastanın analizinin belirli bir noktasında, ona, ailesiyle ilgilendiğimiz sırada, onun, ailesinden utandığına ve henüz bilmediğimiz bir nedenle babasını kınamakta olduğuna ilişkin bir kuşkuya kapılmış olduğumu söyledim. Bu minvalde bir şey hatırlamadı ve durumun tam tersi olduğunu ileri sürdü. Fakat ailesiyle ilgili fikirlerini aktararak konuşmayı sürdürdü: "Hiç olmazsa şunu söylemek lazım: Hiç kuşku yok ki alışılmadık tipler; hepsi de *Geiz* (açgözlülük) ile dolu – yani *Geist* (tin) demek istedim." Elbette bu, onun baskılayarak hafızasının dışına itmiş olduğu kınamanın ta kendisiydi. Bir kimsenin bastırmak istediği bir fikir, kesin olarak, bir dil sürçmesi biçimi altında kendi yolunu açmaya çalışan bir fikirdir (Freud, 2012b: 77-78).

Ses *bulaşması,* beklenmedik bir anda belirmekte ve sıradan anlam örüntüsünü çökerterek geçici bir anlamsızlık uğrağı oluşturmakta; fakat iki-düzeyli analiz aracılığıyla, tam da bu anlamsızlığın daha derindeki bir anlamı işaret etmekte olduğu görülmektedir. Freud'un dil sürçmelerine ilişkin çalışması ile yoğunlaşma ve yer değiştirme olarak tarif edilen rüya-çalışması arasındaki benzerlik açıktır. Hatta bu iki çalışma, aynı temel uzgörü etrafında örgütlenmiştir. Özne tarafından kabul edilemez olan arzu ve dürtüler, simgesel yaratımlar olan rüyalarda ve dil sürçmelerinde, üstü örtülü olarak ifade edilirler. Bu, bilinçdışının yaratıcılığını da içerimleyen bir düşüncedir; bilinçdışının dinamizmine gönderimde bulunur.

Betimleyici anlamıyla 'bilinçdışı' ile dinamik anlamıyla bilinçdışı arasında bir ayrım yapılmalıdır. Psikanalizin ilgi alanına

giren dinamik bilinçdışıdır. Dinamik bilinçdışı bir motivasyon kaynağıdır ve bu motivasyon, edimsel bakımdan ya da potansiyel olarak zihinsel bir çatışma nedenidir. Bilince pozitif bir katkısı ya hiç yoktur ya da oldukça azdır. Varlığı hakkındaki tasarımımızı da gerçekte analiz sırasında beliren *direnç* ve *aktarım* fenomenlerine borçluyuz.

Freud bu kavramları, *Dora Vakası* olarak bilinen bir vaka incelemesi sırasında geliştirmiştir. "Gençliğinin baharında, zeki ve güzel bir kız olan" (Breger, 2012: 206) Dora başağrısı, tıkanma, zaman zaman ses kaybına neden olan asabi öksürük, intihar eğilimi ve depresyon gibi semptomlardan mustariptir. Temizlik hastası annesi, evdekilere hayatı yaşanmaz hale getirdiği için ona karşı saldırgan ve mesafelidir. Zengin bir kumaş tüccarı olan babasına eskiden yakın olan Dora, şimdi ona öfke beslemektedir. Babası Bayan K. ile ilişkiye girmiştir ve Bayan K.'nın kocası olan ve Dora'nın babası yaşlarındaki Bay K. ise Dora'ya on üç ve on beş yaşlarındayken iki kere cinsel teşebbüste bulunmuştur. İkinci teşebbüs sırasında Bay K. Dora'yı sıkıca tutup dudaklarından öpmüş ve Dora da "korkunç bir iğrenme duygusu" hissetmiştir. Elbette bu, Dora'nın anlattığı hikâyedir ve Freud'un Dora'nın beyanına inanmadığı tam bu noktadaki davranışını "histerik" olarak tanımlamasından ötürü açıktır.

Freud, Dora'nın anlattıklarını, neyi söyledikleri ve neyi gizlemekte oldukları sorusu eşliğinde bir yoruma tabi tutar. Kızın semptomlarını aşırı cinsel arzular ve karşılarındaki baskıcı güçler arasındaki bir çatışmanın belirtileri olarak görür. Babasına yönelik oedipal arzularının, kendilerini Bay K.'ya duyduğu arzuda gösterdikleri ve Bayan K.'ya da eşcinsel bir arzu duyduğu sonucuna ulaşır. Dora'nın her iki rüyası da yasak cinsel arzularının gizli ifadeleri olarak yorumlanır. Dora, Freud'un bu konudaki fikirlerine katılmayınca ve daha sonra da tedaviyi bırakınca, Freud bunu hastanın *direnç göstermesi* olarak yorumlamıştır. Direncin nedeni ise aktarımdır.

Aktarım nedir? Analiz sırasında yeniden canlanan ve bilince çıkan eğilimlerle fantezilerin yeni biçimleri ya da tıpkılarıdır; ama şöyle bir karakteristik özellikleri vardır: Önceki bir kişinin yerine

> doktoru koyarlar. Başka bir deyişle, bir dizi psikolojik deneyim, geçmişe ait değilmiş de o anda doktorun kişiliğinde toplanmış gibi görünür. Aktarımdan kaçınılamaz, zira malzemeyi tedaviye kapatan bütün engellerin ortaya çıkarılmasında kullanılabilir ve ancak aktarımın çözülmesinden sonra hasta, analiz sırasında inşa edilmiş olan bağlantıların değerli olduğuna ikna olur (Breger, 2012: 209).

Aktarım ve bunun yarattığı direnç nedeniyle açığa çıkarılması zorlaşan bilinçdışı, rüyalarda kendisini doğrudan dışa vurmaktadır. Bu ise hatırlama yetisindeki bir başarısızlık ya da bozukluk nedeniyle gerçekleşmektedir. Bilinçdışının öğelerinin yapıp etmeleri, olumsuzlama yokluğu ve zamanın ayrımlaşmamışlığı da dâhil olmak üzere, göstergebilimsel ve sözdizimsel açıdan tanımlanabilir durumdaki bir dizi nitelikle nitelenmiştir. Freud bu nitelikleri, *birincil süreçleri* oluşturan nitelikler olarak tanımlamıştır ve bunlar gerçeklik ilkesinin karşıtı olarak hazzın bilinçdışı üzerindeki hükümranlığıyla yakından ilintilidir.

Bilinçdışının bilgisi, iki bağlantıda sabitlenir: 1) analiz edilenin davranışlarına gönderimde bulunmak [burada bilinçdışı durum, analiz edilenin davranışlarının kayıtları tarafından oluşturulan belirli bir tanımlamayla özdeşleştirilir] ve 2) rüyalara, fantezilere ve semptomlara gönderimde bulunmak [burada bilinçdışı durum, kendi içkin tasarımsal içeriğiyle tanımlanır]. Bu iki bağlantıdan hareketle Freud, çeşitli zihinsel etkinliklerin bilince uzaklıklarının saptanmasına dayalı olarak topografik kişilik kuramı olarak bilinen kuramı geliştirmiştir. "Buna göre, bilincin dışında oluşan ve dikkati zorlamakla bilinç düzeyine çıkarılmayan istekler ve dürtüler, zihnin *bilinçdışı* denilen en derin bölgelerinden kaynaklanırlar. Dikkat sarfederek bilince çıkması sağlanabilen zihinsel olaylar ise *bilinçöncesi* denilen ve bilince daha yakın bir bölgede oluşurlar. Bilinçli olarak yaşanan ve algılanan olaylar ise zihnin yüzeyinde oluşurlar" (Geçtan, 2012: 25-26). Topografik kuram, daha sonra *Ego ve İd* adlı çalışmanın yayınlanmasıyla yerini yapısal kişilik kuramına bırakmıştır; fakat her ne kadar daha sonra geçerliğini yitirmişse de *geriye itim* süreçlerinin açıklanmasını olanaklı kıldığı için yapısal kurama

giden bir uğrak olarak düşünülmelidir. En nihayetinde 'bilinçdışı' kavramı üzerine ciddiyetle eğilme zorunluluğunun doğmasına yol açan şey hastalandırıcı (patojen) geriye itimlerdir (Freud, 1998: 69).

Nevrozlara yol açan nedenlerle ilgili incelemeler, dikkatleri, büyük ölçüde kişinin cinsel dürtüleri ile cinselliğe karşı direnişleri arasındaki çatışmalara yöneltmiş olduğu için de cinsel nitelikli geriye itimler oldukça büyük bir önem kazanmıştır. Ancak bu geriye itimlere ilişkin araştırma, hastanın yaşamının gittikçe daha öncelerde kalmış dönemlerine el atma zorunluluğunu ortaya çıkarmış ve sonunda ilk çocukluk yıllarına gelinip dayanılmıştır.

> Bu ilk yaşam döneminin çokluk sonradan unutulup gitmesine karşın bireyin gelişiminde silinmez izler bıraktığı, özellikle ileride baş gösterecek nevrotik hastalıklar içinde bireyde bir yatkınlık yarattığı görüşü doğrulanıyordu. Ancak çocukluk yaşantılarında cinsel dürtülerin ve ilgili dürtülere karşı gösterilen tepkilerin söz konusu olduğunun anlaşılması, bizi bir çocuk cinselliği gerçeğiyle karşı karşıya bırakmıştı (Freud, 1998: 71).

Freud, *Düşlerin Yorumu*'nun ikinci cildinde Oedipus karmaşasının iki öğesini zaten açıklamıştır: Anne-babadan birine yönelik sevgi ve diğerine yönelik kıskanç düşmanlık. Tüm düşlere hayat veren bilinçdışı arzuların çocuksu kökenlerini canlı bir biçimde gösterdiğinden, bu buluş, düşler kuramının bir tamamlayıcısı olmaktan daha fazla anlam taşıyordu (Jones, 2004: 332). Bu tarihöncesi dönemde *görülen* şey düşlere, işitilen şey fantezilere ve cinsel olarak yaşantılanan şeyler de psikonevrozlara neden olmaktadır. Bu dönemde deneyimlenenin yinelenmesi, kendi içinde bir arzunun giderilmesidir. Yeni bir arzu yalnızca tarihöncesi dönemden gelen bir malzemeyle birleşebildiğinde, kendi başına tarihöncesi bir arzunun türevi olduğunda ya da tarihöncesi bir arzuyla bütünleştiğinde bir düş yaratabilir (Freud'dan aktaran Jones, 2004: 333).

Bu dönemde Freud psikanalizin dilsel boyutuna, yavaş yavaş dinamik boyutu eklemeye ve eklemlemeye başlamıştır. 1905 yılında *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'yi yayınlar. Denemelerin ilki

eşcinselliği açıklamaya yönelmiştir ve bu konu üzerine Freud'un muhafazakarlığının gölgesi düşmüş, eşcinsellik olgusunu bir tür sapma olarak değerlendirmiştir. Fakat özellikle de Viktoryan çağının iffet anlayışı göz önünde bulundurulunca, eşcinsellik üzerine belirlemelerinin bir inşa etkinliğine yönelmemesi her şeye karşın etkileyicidir. Freud, kendi kuramı üzerine düşürdüğü bu muhafazakâr gölgeye rağmen, *bene yatırım* olgusunun peşini bırakmamış, bunu salt eşcinselliği açıklayıcı bir kavram olarak işletmek yerine, 1914'te yayınlayacağı narsisizm üzerine son derece ünlü çalışmasında belirdiği haliyle genelleştirmiştir. Nitekim erken mastürbasyon döneminde erkeklerin eli tercih etmesini egemen olma dürtüsüne bağlayarak (Freud, 2000: 101) cinsel ve dolayısıyla kimliksel etkinliklerimizin mevcut yapısının başından sonuna bir tür sapma olarak okunabileceğinin de işaretlerini vermektedir. Böylelikle ilk bakışta salt muhafazakârlıkmış gibi görünen bir tutumu terk edip, kişinin kendi benine yatırımının aşırılaşması biçiminde bir saptamaya dönüştürerek, önce narsisizme, ardından da Ben / Üst-ben / İD üçlüsünden oluşan ikinci topografik kişilik kuramına giden yolları döşemiştir. Ancak bu *yatırım* olgusunu daha da netleştirmek için genel bir cinsellik teorisine ihtiyaç vardır ve Freud yüzünü çocukluğa çevirir. Cinsel dürtünün çocuklukta bulunmadığı ve ancak erginlik döneminde uyandığı genel kabulünü, sonuçları bakımından ağır bir yanılgı olarak eleştirir. Cinsel dürtünün ana çizgilerini açığa çıkarmak ve bu dürtünün evrimini anlayarak hangi kaynaklardan ve ne biçimlerde çıktığını görmek için çocuğun cinsel gösterimlerinin derinliklerine inmek gerekmektedir (Freud, 2012c: 59).

Çocuk cinselliğinin doğrudan doğruya ele alınmamasının Freud'a göre iki nedeni vardır. İlkin yazarların eğitimleri dolayısıyla gösterdikleri alışılmış çekingenlikleri ve ikinci olarak da –ki asıl önemlisi budur– psişik düzeyde, o güne dek her açıklamadan kaçmış bulunan bir olay söz konusudur: "İnsanların yaşamlarının ilk altı ya da sekiz yılını saran o garip *amnezi* olayı" (Freud, 2012c: 60). Gerçekten belleklerimizde bazı anlaşılmaz anı parçaları bırakmış olan bu yıllar içerisinde yaşananların

çoğu yetişkin olduğumuzda hatırımızdan çıkmaktadır. Freud bu amnezi olayının nevrozlularda bulunan amneziye benzediği saptamasında bulunur. Çocukluk izlenimleri gerçekte kaybolmamakta, söz konusu amnezi, daha ileri bir yaşta geçmiş olayların anısını silmektedir (Freud, 2012c: 61). Bu noktada, Freud düşüncesinde *geriye itim* kavramı, yerini *bastırma* kavramına bırakır ve artık yapılması gereken çocukluk izlenimlerinin *bastırılmasına* neden olan güçlerin neler olduğunu öğrenmektir.

Freud, öğrenmenin yöntemi olarak, nevrozluların durumuyla benzerliği kullanır. Yetişkinlerin psikanalizinden çıkarılan çocuklukla ilgili sonuçlar ve çocuklar üzerinde yapılan gözlemler, cinsel uyarılmaların olağandan başka ve süreklilik arz eden kaynaklarının bulunduğunu gösterince, Freud için belirli cinsel örgütlenmelerden ve cinsel *rejimler*den söz edebilme olanağı doğmuştur. Böylelikle Freud, çocuk amnezisini histerik amneziye bağlar. Histerik amnezide, kişi, anı tarafından bırakılmış birtakım izler topluluğuna sahiptir, bilinç ise bunu düzene koyamaz ve bu izler bir çağrışım süreci ile bilinçten hareket eden güçlerin ittiği ve bastırdığı öğeler için çekim merkezi olurlar (Freud, 2012c: 61). Böylelikle çocukluk amnezisi histeri amnezisinin dayanağı ve zemini olarak konumlandırılır.

Her birimiz için çocuklukta bir tür *tarihöncesi* yaratarak ve cinsel yaşamın başlangıçlarını bizden gizleyerek, genellikle cinsel yaşamın gelişmesinde çocukluk döneminin önemini dikkate almayı ihmal ettiren şey çocuk amnezisidir. Çocuk cinselliği hakkındaki bilgisizliğimizin temel nedenini de bu unutma oluşturur. Buna bağlı olarak da çocuklarda gözlenen belirgin cinsel etkinlikler, belirli bir düzenlemenin ve örgütlenmenin işaretleri olarak alınmak yerine bir tür sapkınlık olarak değerlendirilmişlerdir. Bu noktada Freud, bu *sapkınlıkları* da psişik semptomları başka bir anlam düzeyinde yorumlayışına benzer bir biçimde yorumlamak yönünde bir eğilim sergileyerek, çocuğun daha doğuşunda getirdiği bazı cinsel filizlerin, gelişmenin düzeni içinde kesintiye ve duraklamaya uğramasını masaya yatırır.

Söz konusu kesinti dönemi çocuk cinselliğinin gizlilik dönemini oluşturmaktadır. Cinsel dürtülerin daha sonraki dönem-

lerde engellenmesine, akışlarının sınırlanmasına ya da daraltılmasına neden olacak olan psişik güçler (iğrenme, utanma, ahlaki ve estetik kaygılar) bu dönemde oluşurlar. Bu dönem, cinsel eğilimlere set çekme ve kişinin gelişiminin alacağı doğrultuyu kararlaştırma gücüne sahip dışsal öğelerin (toplumsal kurumların) çocuk tarafından içselleştirilmesi dönemi olarak da düşünülebilir. Elbette bu, "Çocuğun, gizlilik döneminde var olmayı sürdürmüş fakat toptan ya da *kısmi* bir şekilde asıl kullanımlarından çıkarılmış ve başka amaçlara uygulanmış olan cinsel eğilimlerinin zararına oluşmaktadır" (Freud, 2012c: 63). Söz konusu içselleştirme *yüceltme* mekanizması aracılığıyla gerçekleşir. İğrenme, utanma, ahlak ve estetikten oluşan *psişik setler*, kışkırtılan cinsel uyarımların etkili bir biçimde baskı altına alınmasını sağlayarak çocuk cinselliğini gizilleştirirler. Ancak bazen 'yüceltme'den kaçan bir cinsel yaşam parçasının bir patlayış yaptığı ya da bütün gizlilik süresi boyunca, erginlikle birlikte cinsel dürtünün gelişip ortaya çıkmasına kadar cinsel bir etkinlikte bulunduğu olur. Havelock Ellis, bu etkinliğe, etkinlik kişinin kendisine yöneldiği ve nesnesini de kişinin kendisinden devşirdiği için *otoerotizm* adını vermiştir ve Freud da bu adı benimser.

Otoerotizmin, -Max Weber'in bir kavramı kullanılarak dile getirilirse- *ideal tipi* "emme"dir. Emme, dudakların ritmik ve yinelenen bir hareketidir (bu hareketin amacı bir besini somurma değildir). "Emme zevki çocuğun bütün dikkatini alır, sonra onu uyutur ya da hareket verici tepkilere, bir tür orgazma götürür" (Freud, 2012c: 65). Fakat otoerotik bir etkinlik olarak emmenin verdiği zevk ikame bir zevktir. Çocuk örneğin kendi parmağını emerken, bu eylemde daha önce duyduğu ve şimdi anımsadığı bir hazzın peşindedir. Çocuğun *yinelemeye* çalıştığı bu haz, "çocuğun dudaklarının erojen bölge rolü oynadığı ve sıcak süt akışının neden olduğu uyarmanın doğurduğu hazdır" (Freud, 2012c: 66). Başlarda erojen bölgenin doyumu açlığın giderilmesiyle yakından ilişkiliyken, çocuk büyüdükçe, cinsel doyumu yineleme gereksinimi beslenme gereksiniminden ayrılır. Dişlerin çıkmasıyla besin artık yalnızca emilecek değil çiğnenecek de bir şey halini alır ve çocuk "emmek için bedeninin dışında bir şeye

yönelmek yerine kendi bedeninin bir bölümünü yeğler; çünkü böylelikle henüz egemenlik altına alamadığı dış dünyadan bağımsızlığını koruma olanağını sürdürmüş olur" (Freud, 2012c: 66). Emme ayrıca emme organının dışında bir erojen bölge daha (örneğin emilen parmak) oluşturur, fakat bu ikinci bölgenin yetersizliği, daha sonra dış dünyaya yönelim başladığında, çocuğun eşdeğerde bir başka nesne aramasının nedenini oluşturur.

Emmenin otoerotik niteliği, çocuktaki cinsel dürtünün varlığını açıkça ortaya koyar. Cinsel dürtünün erojen bölgelerden birindeki etkinliği, cinsel etkinliğin temelini tanımak konusunda yeterli bir zemin de oluşturmaktadır. "Çocuktaki cinsel dürtünün amacı şu ya da bu erojen bölgenin uygun bir biçimde uyarılmasıyla elde edilen doyumdan ibarettir. Çocuğun bunu yinelemek istemesi için önceden doyum sağlamış olması gerekir" (Freud, 2012c: 68-69). Emme aracılığıyla yinelenen doyum, emme ile beslenmenin bitişik ve iç içe olduğu dönemde tadına varılmış olan bir doyumdur ve bu doyum arayışı, emme ile beslenme birbirinden ayrıldığında da varlığını sürdürmektedir.

Freud'un saptadığı bir diğer erojen bölge ise *anal bölge*dir. Bu bölgenin şehvet uyandırıcı duyarlığı, çocuğun, dışkısını, şiddetli kas büzülmelerine yol açıncaya ve halka kasından geçerken mukoza üzerinde kuvvetli bir uyarım yapıncaya dek tutması biçiminde açığa vurulur. Çocuk lazımlığa oturduğu zaman bağırsaklarını boşaltmaya yanaşmaz ve annesinin emrini ve öğütlerini dinlemeyerek, bu işi, ne zaman hoşuna giderse o zaman yapmakta diretir. Elbette yatağını kirletmekten çekinmez; onun için önemli olan, dışkının fazla birikmesi ile elde ettiği hazzın kaçmasına engel olmaktır. Çocuk, dışkıyı bedeninin bir parçası gibi görür; onun için dışkı, veriyorsa uysallığını, reddediyorsa inatçılığını kanıtlamaya yarayan bir "armağan"dır. Daha sonraları çocuk, bu armağan imgesinden bebek imgesine geçer. Çocuğun cinsel fantazmagoryası içinde bebek, yiyerek edinilen, peydahlanan ve bağırsak yoluyla doğan bir şey olarak tahayyül edilir.

Bir diğer erojen bölge ise elbette üreme organlarının bulunduğu bölgedir. Ancak bu bölgenin ilk cinsel hareketlerin çıkış noktası olmadığı unutulmamalıdır. Bu bölge daha sonra başat

rolü ele geçirecek ve geriye kalan her şey, bu bölgenin merkezde durduğu bir biçimde yeniden örgütlenecektir. "Gerçek cinsel organların bir kısmını oluşturan bu erotojenik bölgedeki cinsel etkilikler, daha sonra *normal* cinsel yaşama dönüşen şeyin başlangıcıdır" (Freud, 2000: 100).

Freud, erojen bölgelerin bir arzu ekonomisi ve bunun bir dönemselleştirilmesi bağlamında ele alınabilir olduğunu ortaya koyabilmek için oto-erotik etkinlikleri inceler ve bunları üç döneme ayırır: "Bunlardan ilki bebeklik dönemine, ikincisi dört yaşlarında cinsel etkinliğin kısa süreyle alevlenmesine karşılık gelir; sadece üçüncüsü ergenlik mastürbasyonuna denk düşer ki dikkate alınan tek biçim de çoğu kez budur" (Freud, 2000: 101). İkinci evrenin bütün ayrıntıları kişinin belleğinde derin ve bilinçdışı izler bırakarak, kişiliğinin tüm gelişimi üzerine damgasını vurur. Bir nevroz durumunda nevrozun semptomlarını belirleyen de bu izlerdir. Psikanalitik inceleme tam bu noktada devreye girerek, unutulan şeyin bilinç düzeyine çıkarılmasını ve böylece bilinçsiz ruhsal malzemeden kaynaklanan bir zorlanımın ortadan kaldırılmasını sağlamaktadır.

Üçüncü evre, uzun bir unutma ve bastırma döneminden sonra, cinsel etkinliğin yeniden belirmesi dönemidir. Bu, çocuğun cinsel yaşamının uyandığı dönemdir. Çocuğa zamanından önce cinsel bir nesne gibi davranılması olarak baştan çıkarmanın etkileriyle olduğu gibi içsel nedenlerle kendiliğinden de ortaya çıkabilir bu. Ama söz konusu olan, çocuğun cinsel yaşamının *başlaması* değildir, çünkü erotojenik bölgelerin ağır basan egemenliğine rağmen, çocukluk cinsel yaşamı, ta başından itibaren cinsel nesneler olarak başkalarına yönelen öğeler sergilemektedir.

Cinsel yaşamlarının ilk doruğuna ulaştığı sıralarda, üç ila beş yaşları arasında çocuklar, bilgi veya araştırma dürtüsüne bağlanabilecek bir etkinliğin belirtilerini de sergilemeye başlarlar. Bu etkinlik bir yandan yüceltilmiş bir anlamda egemenlik kurmaya karşılık gelirken, öte yandan da bakma dürtüsünün enerjisinden yararlanır. Bu türlü araştırma etkinlikleri teorik bir ilgiden ziyade pratik nedenlerden kaynaklanmaktadır. Mutlak sevginin

ilgi konusu ve nesnesi olan çocuk, bu doğrultuda kendisini bir nesne olarak kavramaya yönelik bir tutum geliştirmektedir. İlgi, başlangıçta kendi üzerine bir kapanmayla sonuçlansa da başkalarının bedenlerine yönelmektedir.

Freud ünlü kastrasyon karmaşası kuramını da bu noktada geliştirir. Bu kuram uyarınca, kız ve erkek çocuk için penis evrensel bir nitelik taşımaktadır. Çocuğun cinsel teorileştirmesi, "kadınlar da dâhil olmak üzere, tüm insanlara, küçük erkek çocuğun kendi bedeninden yola çıkarak tanıdığı gibi, bir penis yüklemekten oluşur" (Nasio, 2006: 45, ayrıca Freud, 2000: 108). Böylelikle kadınlarda penisin yokluğunun uyandırdığı ilk izlenim erkek çocuk tarafından inkârla karşılanır; çünkü bu yokluk durumu, çocuğun kendi penisine yönelik bir tehdit olarak belirmektedir. Ardından inkâr düşüncesi, yerini, bu organın orada olduğu fakat koparılmış bulunduğu düşüncesine bırakır. Erkek çocuk, kadındaki penis yokluğunu inkârdan, bu yokluğu kastrasyona bağlama noktasına geçerek, kendi penisi için bir tehdit algısı oluşturur ve kendisini de kastrasyon ilişkisine öz kişiliğiyle karşı koyma zorunluluğu içinde bulur. Kız çocukları ise inkâra yönelmemekte, penise duydukları imrenmenin etkisi altında kalarak, durumu içselleştirmeye daha hazır bir konumda bulunmaktadırlar.

Kastrasyon konusu, Freud tarafından, daha sonra Oedipus karmaşasıyla iç içe geçirilerek bambaşka bir boyut kazanacaktır, fakat bunun için bir kavrama daha, *libido* kavramına ihtiyaç vardır ve Freud'un şimdilik önemsediği olgu, cinselliğin bütün insanlarda bulunduğu ve haritasının da çocukluk yıllarında oluşturulduğu olgusudur. Fakat ilk çocukluk yıllarının cinselliğinin temel niteliği oto-erotik olmasıyken, yetişkin cinselliği, arzu nesnesi olarak dışsal bir nesneye yönelir. Böylelikle ergenlik, cinselliğin uyanış dönemi olarak değil, cinsel yaşamın nihai şeklini ve örgütlenmesini bulması olarak tarif edilir.

Bu örgütlenme içerisinde, artık cinsel heyecan ve hazzın nitelikleri saptanabilir durumdadır. Uyarımlarla hareket geçen karmaşık bir sistem söz konusudur ve uyarımlar, Freud'un 'cinsel heyecan' adını verdiği bir durum yaratır. Fakat bu heyecan

aynı zamanda bir gerilim niteliği de taşımaktadır. Freud gerilim duygusunun aynı zamanda bir hoşnutsuzluk duygusu da barındırdığını ileri sürerek ve cinsel gerilime her durumda hazzın da eşlik ettiğini belirterek, hoşnutsuzluk veren gerilimle haz duygusunu uzlaştırmanın arayışına girer (Freud, 2000: 123-124). Tensel temas bir haz duygusu yaratırken, haz artışını gerektiren bir cinsel heyecan da yarattığına göre, soru aslında, bir haz yaşantısının nasıl olup da bir haz ihtiyacına yol açtığı sorusudur (Freud, 2000: 125). Haz, cinsel gerilimi tırmandırır ve son bir hazla yatıştırır. Bu son haz boşalımdır, "tam bir doyum hazzıdır ve libidonun gerilimi o an için giderilmiş olur" (Freud, 2000: 126). Böylelikle Freud, haz ihtiyacına neden olan haz ile boşalım hazzı arasında bir ayrıma giderek, ön hazzın çocukluktaki cinsel dürtünün sağladığı hazla aynı olduğu sonucuna varır. Buradan da daha çocukluk döneminde doyumdan alınan hazzın yanı sıra daha istikrarsız ve hafif de olsa bir miktar cinsel gerilimin söz konusu olduğu sonucuna ve cinsel heyecan alanında baş gösteren süreçlerin ve dönüşümlerin ölçüsü olarak kullanılabilen ve nicel anlamda değişen bir güç olarak tanımladığı libido" (Freud, 2000: 132) kavramına ulaşır.

Freud, libidoyu, ruhsal süreçlerin altında yattığı varsayılan enerjiden ayırarak *nitel* bir özellikle donatır ve böylelikle de ruhsal karşılığına 'ego libidosu' adını verdiği nicel bir libido kavrayışına ulaşır. Fakat ego libidosunun analitik bir incelemeye elverişli olması da 'nesne libidosu' olmasına bağlıdır. "Bu durumda nesneler üzerinde yoğunlaştığını, bunlara takıldığını veya bunlardan uzaklaştığını, bir nesneden diğerine yöneldiğini, kişinin cinsel etkinliğini libidonun doyumuna, yani kısmi ve geçici olarak ortadan kalkmasına yol açacak şekilde yönlendirdiğini görebiliriz" (Freud, 2000: 133). Elbette Freud burada dış dünyadaki nesneleri değil, nesnelerin ruhsal karşılıklarını kastetmektedir ve inceleme de libidonun bu nesneler arasındaki hareketinin incelenmesidir.

Libido, nesnelerden çekildiği zaman, özgün gerilim durumlarında askıda tutulur ve son olarak da egoya geri çekilir, böylece tekrar ego libidosu olur. Ego libidosu narsistik libido olarak da

adlandırılır. Narsistik libido, nesne yüklerinin dışa aktarıldığı ve tekrar geri alındığı ana kaynaktır; egonun narsistik libidinal konumu, ilk çocukluk yıllarında gerçekleşen şeylerin, libidonun sonraki çıkışlarıyla örtülen ve ancak bunların arkasında varlığını koruyan ilksel durumdur. Freud, tam bu noktada libido teorisinin zayıflığıyla da yüz yüze gelir; bu zayıflık teorinin kendisinden değil, bu teoriyi daha ileriye götürememekten kaynaklanmaktadır:

> Bu durumda, araştırma yöntemimiz olan psikanalizin, şimdilik sadece nesne libidosunda gerçekleşen dönüşümler konusunda bilgi sağlayabilmesi, buna karşılık ego libidosu ile egoda işbaşında olan diğer enerji biçimleri arasında dolaysız bir ayrım yapamaması gibi bir zorlukla karşılaşırız. Dolayısıyla libido teorisinde spekülasyon dışında başkaca bir gelişme şimdilik mümkün gözükmüyor (Freud, 2000: 134).

Ancak Freud, düşüncelerini sürekli gözden geçirmekte, eski düşüncelerini yeni bulgular ışığında yeniden eklemlemekte bir sakınca görmeyen bir düşünürdür. Bu nedenle libido kavramının, temel anlam ve işlevini, ortaya konuluşuyla değil de cinsellik üzerine denemelerden 9 yıl sonra yayınlanan ünlü "Narsisizm Üzerine"de bulması şaşırtıcı değildir. Burada Freud, cinsellik üzerine denemelerde işaret etmiş olduğu bir terminolojik alanı, "gözlenen olguların ve süreçlerin tamamını libido ekonomisi terimleriyle ifade etme" (Freud, 2000: 134) yönelimindeki bir terminolojik alanı oluşturur ve işletir. Fakat öncesinde uygar cinsel ahlak ile nevrozlar ve nevrozların görülmemiş ölçüde çoğalması üzerine mülahazalarda bulunarak, cinsel gizlilik döneminin insan cinselliğinin gelişimi üzerindeki etkileri üzerine eğilir.

Freud burada, Christian von Ehrenfels'in yapmış olduğu *doğal* ve *uygar* cinsel ahlak arasındaki ayrımın izlerini sürerek, bu alana kendi kuramının katkılarını sunmaktadır. Söz konusu ayrıma göre, "doğal cinsel ahlak, insan ırkının sağlıklı ve verimli kalmasını mümkün kılan bir cinsel ahlaktır; buna karşılık uygar cinsel ahlak, insanları yoğun ve üretken kültürel etkinliğe sürükleyen bir cinsel ahlaktır" (Freud, 1999: 31). Freud, uygar cinsel ahlakın yarattığı ikiyüzlülük konusunda Von Ehrenfels'le

hemfikirdir:

> Etkisi altında bulunduğumuz uygar cinsel ahlakın tipik özelliği, kadınlara yönelik beklentilerin erkeklerin cinsel yaşamına da aktarılması ve cinsel ilişkinin tekeşli bir evlilikte bile yasaklanmasıdır. Ne var ki cinsler arasındaki doğal fark, bunun erkeklerde esnetilmesini, aslında çifte bir ahlak benimsenmesini zorunlu kılmıştır. Ama bu çifte ahlakı benimseyen bir toplum doğruluk, dürüstlük ve insanlık sevgisini tanımlı ve dar bir limitin ötesine taşıyamayacağı gibi, üyelerinde gerçeğin gizlenmesini, sahte bir iyimserliği, kendini ve başkalarını aldatmayı mutlaka özendirecektir (Freud, 1999: 31-32).

Cinsler arasındaki ayrımın doğal temellere dayandırılması, elbette çağın ufkuyla ilgilidir, fakat bunun anlaşılması ve hatta eleştirisinin geliştirilmesi yolundaki kavramsal set de henüz oluşturulmaktadır.

Freud, Von Ehrenfels'in, uygar cinsel ahlakın zararlı etkilerinden özellikle önemli bir tanesi olan çağdaş nevroz hastalığını gözden kaçırdığını belirterek, nevrotiklerde bulunan ve bir insanın kendi yapısıyla uygarlığın beklentileri arasındaki karşıtlığın oynadığı nedensel role dikkat çeker. Burada saptadığı asli sorun da uygar toplumların veya sınıfların egemen *uygar* cinsel ahlak yoluyla cinsel yaşamı zararlı bir şekilde baskı altına almaları olarak belirir. Ardından da bu fikir ile kendisine ait nevroz kuramı arasında bir bağ kurar. En nihayetinde psikanaliz, nevrozların semptomlarının ruhsal kökenli ve bilinçsiz, bastırılmış düşünsel karmaşaların işleyişine bağlı olduklarını ortaya koymuştur. Bu da Freud'u, nevrozların nedenselliğinde cinselliğin temel bir etken olduğu sonucuna götürür. Buna göre uygarlık da genel anlamda, dürtülerin bastırılması üzerine inşa edilmiştir:

> Her birey, varlığının bir bölümünden –her şeye kadirlik duygusunun, saldırganlığının veya kişiliğindeki intikam eğilimlerinin bir kısmından– vazgeçmiştir. Uygarlığın ortak maddi ve ideal zenginliği bu katkılardan gelmektedir. ... Uygarlığın evrim sürecinde bu vazgeçiş artan ölçülerde olmuştur. Bu süreçteki tekil adımlar din yoluyla atılmış; her bireyin vazgeçtiği içgüdüsel doyum parçası tanrıya kurban olarak sunulmuş ve bu yolla kazanılan ortak mülkiyet *kutsal* olarak tanımlanmıştır (Freud, 1999: 36-37).

Freud yüceltme kuramını bu noktada geliştirir. Arzu ve enerji akışlarındaki bu kayma, olağanüstü miktarlardaki enerjiyi uygar etkinliklerin amacına sunmakta ve bunu da şiddetinde önemli bir eksilme olmaksızın hedefini değiştirebilme niteliği sayesinde gerçekleştirmektedir. Özgün cinsel hedefin yerini, artık cinsel olmayan fakat ruhsal açıdan ilkiyle ilişkili bir başka hedef almaktadır ve bu başka hedefi benimseme yeteneğinin adı da *yüceltme*dir. Fakat bu görüşün yerli yerine oturtulabilmesi, cinsel dürtünün başlangıçta üreme hedefine değil de bir tür haz elde etme hedefine hizmet ettiği olgusunun göz önünde bulundurulmasıyla olanaklıdır. Cinsel dürtünün gelişim seyri, otoerotizmden nesne sevgisine ve erotojenik bölgelerin özerkliğinden üremenin hizmetine sunulan cinsel organların baskınlık kazanmasına bir geçiş biçiminde belirmektedir ve bu gelişme sırasında çocuğun kendi bedeninin sağladığı cinsel heyecanın bir kısmı, üremeye yarar sağlamadığı için ketlenir ve elverişli koşullarda *yüceltilir*. Dolayısıyla kültürel etkinlikler için kullanılabilen güçler, büyük ölçüde, cinsel heyecanın kimi öğelerinin bastırılmasıyla kazanılır.

Freud'a göre, uygar ahlakın getirdiği kısıtlamalar çerçevesinde gerçekleşen bastırma, nevrozların temel nedenini oluşturmaktadır. "Deneyimlerimiz göstermiştir ki insanların çoğunda, yapılarının, uygarlık beklentilerine uyabildiği bir sınır vardır. Yapılarının elverdiğinden daha yüce gönüllü olmayı arzulayan herkes nevrozun kurbanı olacaktır" (Freud, 1999: 41). Uygarlığın ahlaki beklentileriyle çatışma yaratan eğilimlerini tamamen bastırma durumlarında, kişi, cinsel dürtülerini bu biçimde bastırabilmek için çok fazla enerji harcadığından, başka kültürel etkinliklere kullanacağı enerjisi kalmamaktadır. "Bu insanlar deyiş yerindeyse içerden ketlenmiş, dışarıdan felçlidir" (Freud, 1999: 40). Cinsel doyumun engellenmesiyle biriken libido, cinsel yaşamın yapısında hemen her zaman bulunan zayıf noktalardan birini belirleyip, buradan patlama yaparak patolojik semptomlar biçiminde, nevrotik türden bir ikame doyum bulma noktasına gelmektedir. İnsanın cinsel davranışı birçok durumda, yaşama diğer tepki verme biçimlerinin yapısını belirlemektedir.

Nevrozların açıklanışında oldukça işlevsel bir biçimde kullanılan libido kavramı, Freud'un elinde, narsisizmin de açıklayıcı kilidi halini alacak ve narsisizm, libidonun dış dünyadan çekilmesi olarak tarif edilecektir (Freud, 2012d: 24). Fakat burada, histeriden ya da takıntılı nevrozdan mustarip olanlar da gerçeklikle ilişkilerinden vazgeçmiş durumda olduklarına göre, narsisizmin ayırt edici özelliğinin ne olabileceği sorusu belirmektedir. Freud, histeriklerin ve takıntılı nevrotiklerin durumunu şu biçimde tarif eder:

> Histerisi ya da takıntılı nevrozu olan hasta da hastalığı ilerlediği ölçüde gerçeklikle ilişkisinden vazgeçer. Ama analiz, insanlarla ve şeylerle erotik ilişkisini hiçbir şekilde koparmadığını gösterir. Bu hasta fantezide hâlâ onları korur; yani bir yandan gerçek nesnelerin yerine hafızasından gelen imgesel nesneleri geçirmiş ya da bu imgesel nesneleri gerçek nesnelerle karıştırmıştır; öte yandansa bu nesnelerle bağlantılı amaçlarına ulaşmaya yönelik motor etkinliklerini başlatmaktan vazgeçmiştir (Freud, 2012d: 24).

Bu konumdaki insanlar, insanlarla ya da şeylerle erotik ilişkilerini fantezi düzeyinde bile olsa muhafaza ederlerken, narsisizmin en ileri vakalarında, hasta dışsal şeylere ve kişilere yönelmiş libidosunu, yerine hayali bir öğe koymaksızın bütünüyle geri çekmektedir: "...bu megalomani nesne libidosunu ortadan kaldırarak varolur. Dış dünyadan çekilen libido bene yöneltilir ve böylece narsizm adı verilebilecek tutuma yol açar" (Freud, 2012d: 24).

Narsisizm teriminin kullanılmasının nedeni bir Antik Yunan mitine dayanmaktadır. Bu mite göre, son derece yakışıklı ve güzel bir delikanlı olan Narcissus, bir gölün suyundaki kendi yansımasına öyle derin bir sevgi duyar ki onu elde etmek için suya atlar ve boğularak can verir. Freud bu imgeyi, öz-sevgiyi tanımlamak için kullanmaktadır. Yaşamın ilk dönemlerinde egodaki libidinal enerji, narsisizmi ya da öz-sevgiyi üretmektedir. Bu öz-sevgiden de nesne libidosu, yani ötekine ilgi duyan sevgi türemektedir. Böylelikle Freud, cinsel dürtülerin ya da haz dürtülerinin enerjisi olan libidoyu, gerçeklik ilkesi tarafından yönetilen

ego dürtülerinden ayrı bir şey olarak kavramsallaştırmaktadır. Fakat kimi psikozlarda iki dürtü alanı arasındaki ayrım bulanıklaşır ve aradaki ayrım iptal olur. Şizofrenler, dışsal dünyadan ilgilerini kesebilir ve gerçeklik artık yokmuş gibi davranabilirler. Bu durumdaki kimseler, kendi fikirlerine, bedenlerine ve benliklerine aşırı değer yüklerler ve kendileri için yalnızca kendi fikirleri, duyguları ya da tutkuları önemlidir. Narsisizm bu durumun adıdır.

Narsisizm kavramı, Freud'a kadar, öznenin bir başkası yerine kendisine âşık olduğu bir sapma durumunu adlandırmak için kullanılmıştır. Sonrasında da kaplamı, her türlü öz-sevgi durumuna işaret edecek biçimde genişlemiştir. Öz-saygı psişik sağlık açısından gerekli olduğu için bir dereceye kadar narsisizm normal kabul edilmektedir. Freud, herkesin libidoyu hem kendisine (ego-libidosu) hem de başkalarına (nesne-libidosu) yöneltti̇ğini düşünüyordu. Bir kimse âşık olduğu zaman libidosunun büyük kısmını sevilen kişiye yatırmıştır. Bir kimse bedensel olarak ya da ruhsal olarak hastalandığında ise daha öz-yönelimli bir hal almakta ve başkalarıyla duygusal ilişki kurma yetisi zayıflamaktadır. Narsisizmin uç durumları olan şizofrenide, kişi, dünyada olup biten her şeyi kendisine referansla yorumlar; manik durumlarda, kişi, kendisini her şeye kadir zanneder; depresyon durumlarında ise kişi başka her şeyi dışarıda tutacak bir biçimde kendi bedensel ve ruhsal durumuyla aşırı bir ilgilenim içerisine girer. Freud, duygusal gelişimin narsistik bir evresi olduğunu belirtmiş ve buna birincil narsisizm adını vermiştir. Birincil narsisizm, libidonun benden başka nesnelere yatırılmasından önceki bir evredir. Bu evrede cinsel dürtüler oto-erotik tatmine yönelmektedir.

Birincil narsisizm, ego libidosu adı verilen ayrımlaşmamış bir psişik enerjinin egoya yatırılması durumudur; sonradan bu enerjinin bir kısmı, nesnelere yönlendirilmekte ve böylelikle nesne libidosu açığa çıkmaktadır. Herkeste bulunmakta ve nesne seçimlerimize hükmetmektedir. Nesne seçimlerimiz de iki türlüdür: Analitik türde nesne seçimi ve sevgi bağına dayalı nesne seçimi. Ebeveynlerin çocuklarına duydukları sevgi birincil

narsisizmin yeniden uyanışıdır. Burada, nesne sevgisine dönüştürülmüş olan birincil narsisizm, ilksel doğasını açığa vurmaktadır.

İkincil narsisizm ise nesnelere yönlendirilmiş libidonun tekrar bene çekilmesi durumudur. Ego libidosu ile nesne libidosu arasındaki ilişkide, birinin daha çok olması diğerinin daha az olması anlamına gelmektedir. Ego libidosunun işlevi öz-savunmadır. İlk oto-erotik cinsel tatminler öz-savunma amacına hizmet eden hayati işlevlerle bağlantılı olarak deneyimlenirler. Özsaygı, narsistik libidoyla yakın bir ilişki içindedir. Buraya kadar Freud, iki dürtü kümesi varsaymıştı: Egoya ait olan öz-savunma dürtüleri ve nesnelere yönelen cinsel dürtüler. Şimdi öz-savunma ile öz-sevginin aynı şey oldukları sonucuna varmaktadır. Buradaki asli mesele, bene yöneltilen libidoya oranla ne düzeyde libidonun nesnelere yöneltilmiş olduğudur.

Freud, esas itibariyle düalisttir ve ruhsal fenomenleri karşıtların karşılıklı etkileşimi veya çatışması bakımından açıklamaya eğilim gösterir. Bu biçimde düşünme eğiliminin takıntılı kişiliklerin karakteristik özelliği olduğunu fark eden ilk kişidir. Takıntılı kişilikler, ilişki içinde oldukları insanlar karşısında karışık duygulara sahiptirler ve karşıt duygu ve düşünceleri uzlaştıramadıkları için karar vermekte de bir hayli zorlanırlar. Sevgi ve nefret, insanlar arasındaki yoğun ilişkilerde hemen ayırt edilebilen iki kutuptur ve duygusal bakımdan yoğun bir ilişki koptuğu zaman, sevgi tamamen nefrete dönüşür. Freud, burada ortaya çıkan nefretin egonun öz-savunmasıyla bağlantılı olduğu sonucunu çıkarır.

> Nesnelerle bir ilişki biçimi olarak nefret, sevgiden daha eskidir. Narsistik egonun, saçılan uyaranlarıyla birlikte dış dünyaya yönelik başlangıçtaki reddinden türer. Nesneler tarafından uyandırılan hoşnutsuzluk tepkisinin bir dışavurumu olarak, daima öz-savunmacı dürtülerle yakın bir ilişki içinde kalır; böylelikle cinsel dürtüler ile ego dürtüleri sevgi ve nefreti tekrarlayan bir antitezi kolaylıkla geliştirebilirler. (Freud, 2002: 132).

“Saçılan uyaranlarıyla birlikte dış dünya” ifadesi, Freud’un organizmanın daima, ister dış dünyadan gelsin, ister dürtülerin

içsel geriliminden kaynaklansın, kendisini rahatsız eden uyaranlardan kurtulma arayışında olduğu biçimindeki temel fikri hatırlanmazsa, biraz belirsiz görünmektedir. Freud'a göre organizma, bütün gerilimleri savuşturarak bir sükûnet durumuna erişme ihtiyacı gösterir. Sinir sistemi, kendisine ulaşan uyaranları savuşturma ya da mümkün olan en düşük düzeye indirme işlevine sahip bir aygıttır.

Freud'un histeri ve nevrozlar üzerine özgün çalışmaları, zihnin bilinç ve bilinçdışı olarak bölünmesini varsayıyordu. Bu basit modele göre, bilinçdışı, tamamen değilse de önemli oranda baskılamadan türüyor ve bu nedenle de bilinçli ego tarafından kabul edilebilir olmayan dürtü, düşünce ve duygulardan oluşuyordu. Freud zamanla bu modelin yeterli olmadığını fark etmiştir. Örneğin baskılamayı kuran fail, egodan, yani zihnin bilinçli kısmından türemeliydi. Fakat divandaki hastalar, direnç göstererek, bu fail bilinçdışıymış gibi davranıyorlardı. Serbest çağrışım esnasında, tehlikeli ve tatsız konular belirdiği zaman, hastalar özgürce konuşmayı bırakıyor, akıllarına hiçbir şey gelmediğini belirtiyor, neyin tartışılmakta olduğunu unuttuklarını söylüyor ya da başka kaçamaklara başvuruyorlardı. Freud, bundan, baskılamayı kuran ve sürdüren şeyin, analiz çalışması sırasında direnç olarak belirdiği sonucunu çıkarmıştır. Fakat egonun, o güne değin yalnızca bilinçle bitiştirilmiş olan bu kesimi, ancak bilinçdışı olabilirdi. Böylelikle Freud, 'bilinçdışı' teriminin topografik bir ad olarak kullanılmasındansa betimleyici bir sıfat olarak kullanılmasının daha doğru olacağı düşüncesine ulaşmıştır. Böylelikle baskılanan her şeyin bilinçdışı olarak konumlandırılması ve bilinçdışı olan her şeyin ise baskılanmış olarak konumlandırılmaması olanağını yakalamıştır.

Fakat bu olanakla birlikte, bütün dünyaya yayılan bir karamsarlık ufku da söz konusudur. Avrupa, I. Dünya Savaşının dolaylı etkileri ve sonuçlarıyla yüz yüzedir ve bunun bir sonucu olarak Freud'un düşüncelerine de bir ölüm motifi eşlik etmeye başlamıştır. Ustasının psikanalizini yapma ayartısından kurtulamayan Wilhelm Reich bu konuda şunları söylemektedir: "Bence şu ölüm dürtüsü terimi Freud'un ölüm arzusunu dile getiriyordu.

Mutsuzdu. Yalnızdı" (Reich, 1997: 75). Reich'a göre her yanından yaşam fışkıran, açık yürekli Freud, yaşadığı ağır hayal kırıklığıyla yavaş yavaş yazgısına boyun eğmiştir. Reich kısmen haklı olsa da Freud'un düşüncesindeki bükülmeleri, yalnızca Freud'un kişiliğiyle açıklamaya yönelmesi, belki de bir tür mesleki deformasyon olarak kabul edilmelidir. Çünkü ne Freud'un ruhsal ve duygusal durumuyla, ne de savaşın neden olduğu umutsuzlukla açıklanamayacak bir bükülme söz konusudur: Savaşın sonucu olarak ortaya çıkan travmatik nevroz vakaları, Freud'un o güne kadar geliştirmiş olduğu kuramla açıklanamamaktadır. Çünkü bu haliyle travma, benliğin dışından gelmektedir.

Travmatik nevroz bir travma deneyiminden sonra ortaya çıkar ve travmanın etkisi, öznenin kalbinde yaşamayı sürdürür. "Diğer nevrozlar gibi zorlantılı ve tekrara dayalıdır; ilk travma sahnesi, belki kabuslarla ya da uykusuzlukla takıntılı ve bilinçdışı biçimde tekrar edilir. Freud'a *Haz İlkesinin Ötesinde* kitabında öylesine teorik güçlük yaşatan şey de, savaş sonrası çöküntü ya da nevroz biçimine bürünen bu travmatik nevroz fenomeniydi" (Critchley, 2010: 70). Freud, sözü edilen metinde travmatik nevrozda, travmanın kökenini yineleyen bir tekrar zorlantısının iş başında olduğu sonucuna ulaşmıştır. Fakat bu yeni tez, rüyaların ve diğer ruhsal fenomenlerin haz ilkesinin yönetimi altındaki arzu tatminleri oldukları biçimindeki tezle bağdaşmamaktadır. Böylelikle Freud, haz ilkesinden bütünüyle vazgeçmemekle birlikte, bu ilkenin mutlak egemen olduğu düşüncesinde bir revizyona gider:

> Haz ilkesinin ruhsal süreçler üzerindeki egemenliğinden söz etmenin aslında doğru olmayacağını da söylemeliyiz. Eğer böyle olsaydı ruhsal süreçlerimizin büyük çoğunluğuna hazzın refakat etmesi ya da çoğunun haz sağlaması gerekirdi; oysa en genel deneyimler böyle bir sonuca şiddetle karşı çıkar. O halde ancak şöyle olabilir: Ruhta haz ilkesine yönelik güçlü bir eğilim bulunmaktadır, ama bu daha başka güçler ya da ilişkilerle çatışmaktadır ve sonuç her zaman haz ilkesine uygun olmayabilmektedir (Freud, 2011: 22-23).

Haz ilkesi, "kendini koruma bakış açısından organizmanın dış

dünyanın güçlüklerine karşı koyabilmesine en başından itibaren uygunsuz, hatta çok tehlikelidir. Benin kendini koruma dürtülerinin etkisi altında haz ilkesi, haz kazanma amacını elden bırakmadan doyumun ertelenmesi, kimi doyum olanaklarından vazgeçilmesi ve bir süre hoşnutsuzluğa katlanmak gibi uzun ve dolambaçlı yollardan hazzı sağlayan ve gücünü gösteren *gerçeklik ilkesi* ile yer değiştirir.

Lacan'ın *jouissance* kavramının temeli de Freud'un haz ilkesi ile gerçeklik ilkesi arasındaki çatışmaya ilişkin belirlemelerinde yatmaktadır. Freud, *Ben*'in daha yüksek örgütlenmelere doğru gelişimini sürdürdüğü sırada ruhsal aygıtta oluşan çatışmalar ve yarılmalarda ortaya çıkan hoşnutsuzluk kaynağını, aygıtı dolduran enerjinin neredeyse tümünün doğuştan gelen dürtü itkilerinden kaynaklanmasına karşılık, bunların hepsinin aynı gelişime ulaşmasına izin verilmemesi olgusunda saptayarak, "süreç içinde kimi dürtülerin ya da dürtü parçalarının hedefleri ya da iddiaları bakımından benin kapsayıcı birliğine katılabilen öbürleriyle uzlaşmaz hale geldikleri sık sık rastlanan bir durum" (Freud, 2011: 23) olduğu belirlemesinde bulunur. Freud'a göre bunlar, bu birlikten bastırma süreciyle ayrılmakta, ruhsal gelişimin daha alt aşamalarında tutulmakta ve her şeyden önce bir doyum olanağından uzak kalmaktadırlar. Dolambaçlı yollardan doğrudan ya da ikame doyuma ulaşabildikleri zaman da aslında bir haz olanağı olan bu başarı, ben tarafından hoşnutsuzluk olarak algılanmaktadır.

> Bastırmayla sonuçlanmış olan eski çatışmanın neticesinde haz ilkesi, tam belli dürtülerin bu ilke uyarınca yeni zevkler edinmeyi hedefledikleri noktada yeni bir yön kazanmıştır. Bastırmanın bir haz olanağını bir hoşnutsuzluk kaynağına çevirmesi sürecinin ayrıntıları henüz tam anlaşılabilmiş ya da apaçık gösterilebilir değildir, ama kuşkusuz bu türden bütün nevrotik hoşnutsuzluklar haz olarak algılanamayan hazlardır (Freud, 2011: 23-24).

Bu revizyona kadar, psikanalitik kuramda ruhsal süreçlerin otomatik olarak haz ilkesiyle yönlendirildiği kabul edilmiş; bu süreçleri uyaranın her seferinde hoşnutsuzluk veren bir gerilim olduğuna, sürecin bu gerilimin azalacağı, yani hoşnutsuz-

luktan kaçınarak hazzın üretileceği bir yöne doğru gideceğine inanılmıştır. "Biz haz ve hoşnutsuzluğu, ruhsal yaşamda bulunan –ancak herhangi bir biçimde 'bağlı' olmayan– uyarılmanın niceliğiyle ilintilendirmeye karar verdik; öyle ki hoşnutsuzluk bu nicelikte bir artışa, haz ise bir azalışa denk düşer" (Freud, 2011: 21). Bu da ruhsal aygıtın, içinde bulunan uyarılma miktarını olabildiğince az, hiç değilse sabit tutmak için bir çabası olduğu varsayımına dayanmaktadır. Haz ilkesi sabitlik ilkesinden çıkmaktadır. Fakat travmatik nevrozun yapısı, konuya bakışı değiştirerek, haz ilkesinin gerçeklik ilkesiyle bir tür çakışma içerisinde çalıştığı sonucunun doğmasına neden olur. "Travmatik nevrozun tablosu, motor semptomlardaki zenginliğiyle histeriye yaklaşır, fakat hipokondri ve melankolide olduğu gibi, şiddetle belirginleşen öznel acı belirtileriyle ve ruhsal yetide görülen çok daha kapsamlı genel zayıflama ve parçalanmayla onu çok aşar" (Freud, 2011: 25).

Freud, basit travmatik nevrozda öne çıkan iki özellik olduğu saptamasında bulunur: Birincisi ağırlıklı nedenin şaşırma ve korkuya bağlı görünmesi, ikincisi de aynı zamanda meydana gelen bir yaralanma ya da sakatlanmanın çoğu zaman nevrozun ortaya çıkışına karşı bir etki yapmasıdır. Freud, tam bu noktada, haz ilkesiyle çatışan bir olguyla karşı karşıya bulur kendisini. Çünkü travmatik nevrozda düşler, hastayı her seferinde yeni bir dehşetle uyandığı kaza durumuna durmadan geri götüren bir nitelik göstermekte ve bu da düşlerin arzu doyumu oldukları biçimindeki teze aykırı düşmektedir. Hastaların geceleri gördükleri düşlerin, onları yeniden travmaya yol açan olaya döndürmesini normal kabul etmek, düşlerin doğasını yanlış anlamak demektir. Çünkü haz ilkesinin egemenliği altında, düşlerin hastaya geçmişteki sağlıklı günlerine ya da umulan iyileşmesine dair tablolar göstermesi, doğalarına daha uygun olurdu. "Eğer travmatik nevrozluların gördüğü düşler nedeniyle düşlerin arzu doyurucu niteliklerine olan inancımızdan vazgeçmeyeceksek, elimizde tek bir seçenek kalır: Bu durumda hastadaki düş işlevinin, diğer pek çok yön gibi bozulduğunu ve amacından saptığını varsayabiliriz ya da benin gizemli mazoşistik eğilimlerini gözden geçirmek zo-

runda kalabiliriz" (Freud, 2011: 26).

Freud'un erken dönem düşüncelerinde, düşler, sanrısal bir biçimde dileklerin doyurulmasına yarıyordu ve haz ilkesinin egemenliği altında işlevleri buydu. Ancak travmatik nevrozdan yakınanların düşlerinin, onları, düzenli bir biçimde travma durumuna geri götürmesi, bu ilkeye hizmet eden bir olgu değildir. Bu düşler, haz ilkesinin egemenliği daha başlamadan tamamlanması gereken başka bir işlevi yerine getirmektedirler: "Yokluğu travmatik nevroza yol açmış olan kaygıyı geriye dönük bir biçimde geliştirerek uyaranla başa çıkmayı sağlamaya çalışmaktadırlar. Bunlar böylelikle ruhsal aygıtın, haz ilkesine karşı çıkmasa da ondan bağımsız olan ve haz elde etme ve hoşnutsuzluktan kaçınma amaçlarından daha köklü ve eski olduğu anlaşılan bir işlevinin tablosunu sunmaktadırlar" (Freud, 2011: 43).

Freud, burada, düşlerin isteklerin doyurulması oldukları önermesine kimi istisnalar getirmek zorunda kalır. Kaygı düşleriyle "ceza düşleri"nin –bunlar yalnızca yasaklanmış dilek doyumu yerine onun kefareti olan cezayı koymaktadırlar ve bu nedenle de lanetlenen dürtüye tepki gösteren suçluluk duygusunun dilek doyumu sayılmaktadırlar– istek doyurulması oldukları biçimindeki fikirlerini muhafaza eder; fakat travma nevrotiklerinin düşlerine ya da çocukluktaki ruhsal travmaları yeniden ortaya çıkaran düşlere dilek doyumu açısından bakılamayacağı sonucuna ulaşır. Bunlarda hüküm süren, analizde "telkin"le desteklenen, unutulmuş ve bastırılmış olanı dışarı çıkarma dileğinin eşlik ettiği yineleme zorlantısıdır. "Demek ki düşlerin, rahatsız edici itkilerin dileklerini doyurarak uykunun bölünmesine neden olacak her şeyi etkisizleştirme işlevi, onların özgün işlevi değildir. Bunu ancak tüm ruhsal yaşam haz ilkesinin egemenliğine girdikten sonra başarabilirler" (Freud, 2011: 43).

Bu gözden geçirme, travmatik nevrotiğin, bastırılmış olanı, hekimin tercih ettiği gibi geçmişe ait bir şey olarak anımsamak yerine o andaki yaşantı olarak *yinelemeye* zorlanmış olduğu sonucunu doğurur. Nevrotik ıstırabın en önemli bileşenlerinden biri bu zorlantıdır [yineleme zorlantısı]. "İnsan bilerek veya tamamen bilinçdışı mekanizmalarla yaşamı boyunca niçin simge-

sel anlamda aynı örselenmeyi tekrar tekrar yaşamaya yönelir?" (Tura, 2011: 11). Freud'un *Haz İlkesinin* Ötesinde'de formüle ettiği temel soru budur ve o, bu soruyu yanıtlayabilmek, yani "yineleme zorlantısını" anlayabilmek için, her şeyden önce dirençlerle savaşım sırasında "bilinçdışı"nın direnciyle uğraşıldığı yanılgısından kurtulmak gerektiğini belirtir. Gerçekte bilinçdışı, yani "bastırılmış olan", tedavi çabalarına hiçbir direnç göstermemekte; aslında kendisi de üzerine binen basıncı bilince ya da gerçek eyleme doğru itebilmekten başka bir şey istememektedir. "Tedavideki direnç, ruhsal yaşamın başlangıçta bastırmayı gerçekleştirmiş olan yüksek katmanlarından ve sistemlerinin kendisinden gelmektedir. ...Karşılaştırmamızı bilinç ile bilinçdışı arasında değil, tutarlı *ben* ile *bastırılmış olan* arasında yaparsak belirsizlikten kurtulabiliriz" (Freud, 2011: 32).

Böylelikle Freud, Ben dürtüleri ile cinsel dürtüler arasına daha önce yerleştirmiş olduğu ayrımı, Ben dürtülerini ölüme ve cinsel dürtüleri de yaşamın sürdürülmesine yönelik dürtüler olarak işaret ederek başka bir düzleme, yeni bir topografyaya kaydeder. Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* adlı çalışmasında, travmatik nevroza ilişkin klinik göstergelerden hareketle tekrar zorlantısı kavramını devreye sokarak 'ölüm dürtüsü' adını verdiği şey üzerine spekülasyonlara girişmiştir (Critchley, 2010: 70). Bu metin, psikanalitik dürtü kuramında ciddi bir dönüşüme işaret eder ve kökenlerinin dayandığı ilke itibariyle daha gizemli ve derin türoluşsal alanlara uzanan bir insan güdülenmesi olan saldırganlığı psikanalitik incelemenin konusu haline getirir. Freud bu çalışmasına kadar insanın dürtüsel yapılanmasını oluşturan temel güdülenmeleri iki ana grupta inceliyor ve normal veya nevrotik çatışmaların dinamiğinin kökeninde bu dürtüsel yapılanmaları görüyordu. Bu dürtü gruplarını "ben (veya kendini koruma) dürtüleri" ile "cinsel dürtüler" oluştururken, bunlar da sırasıyla bireyin yaşamda kalmasını ve türün devamlılığını sağlıyorlardı. Freud, bu ilk dürtü yaklaşımını tamamen terk etmemiş, yalnızca incelemeye aldığı yeni güdülenme olan saldırganlık bakımından, bu ilk yaklaşımını yeniden değerlendirmiştir. Bu yeniden değerlendirme içinde, kendini koruma

dürtüleri cinsel dürtüler içinde yorumlanmış ve bir bütün olarak ölüm dürtüleri grubunun karşısına yaşam dürtüleri grubu olarak çıkarılmıştır.

> ...varsayımımıza göre Ben dürtüleri cansız maddenin canlanmasından kaynaklanmaktadır ve cansızlık durumunun yeniden oluşturulmasını istemektedirler. Buna karşılık cinsel dürtülerin canlı varlığın ilkel aşamalarını yeniden ürettikleri doğruysa da esas hedefleri ellerindeki bütün imkânları kullanarak, belli bir biçimde farklılaşmış iki tohum hücresinin kaynaşmasını sağlamaktır. ...Biz canlı maddenin kendisiyle değil, ondaki güçlerle uğraştık ve biri yaşamı ölüme götüren, diğeri ise yaşamı durmadan yenileyen ve sürdüren cinsel olmak üzere iki dürtü türü ayırt etmeye yöneldik (Freud, 2011: 53-55).

Tüm yaşamın hedefi ölüm ve ilk dürtü de cansız olana geri dönüş dürtüsüdür. Artık karşıtlıklar, ben dürtüleri ile cinsel dürtüler olarak değil, yaşam dürtüleri ile ölüm dürtüleri olarak adlandırılmaktadır. Önceki bir durumun yeniden ortaya çıkarılması, yani yineleme zorlantısı dürtülerin genel bir niteliği olarak belirmektedir ve bu nedenle, ruhsal yaşamda bu kadar çok sürecin haz ilkesinden bağımsız olarak sürmesinde şaşırtıcı bir yan yoktur. Ve hiç kuşku yok ki haz ilkesinin üzerinde egemenlik kurmamış olduğu her şey ona karşıt olmak zorunda değildir. Böylelikle Freud, işlev ile eğilim arasında bir ayrıma giderek, haz ilkesini, ruhsal aygıtı tümüyle tepkisiz kılmak ya da onun uyarılmasını olabildiğince sabit ya da düşük tutmak görevini yüklenen bir işlevin hizmetinde bulunan bir eğilim olarak tanımlar.

Haz ilkesinin mutlak egemen olmadığı sonucuna varılması, elbette topografik modelde de bir değişim sonucunu doğurmuştur. Bu değişim, şöyle özetlenebilir: Psikanalitik kuram, libidonun nasıl düzenli olarak nesneden çekilip bene yönlendiğini (içe dönüklük) çok önce fark etmiş ve çocuğun libido gelişiminin en erken dönemlerini inceledikçe, benin, libidonun asıl ve temel kaynağı olduğu, ilk olarak oradan nesneye uzandığı görüşüne varmıştı. Böylelikle *Ben* cinsel nesneler arasındaki yerini almış ve hemen onların en önemlisi olarak belirmişti. Libido bende kaldığı sürece narsistik olarak tanımlanıyordu. "Bu narsistik li-

bido elbette cinsel dürtülerin gücünün de analitik bağlamda ifadesiydi ve daha başından itibaren varlıkları fark edilen "kendini koruma dürtüleri"yle özdeşleştirilmesi gerekiyordu. Böylelikle ben dürtüleri ile cinsel dürtüler arasındaki başlangıçtaki karşıtlık yetersiz hale gelmişti" (Freud, 2011: 60). Ben dürtülerinin bir kısmı libidinal olarak biliniyordu. Bende, başka dürtülerin yanı sıra muhtemelen cinsel dürtüler de etkiliydi ama gene de bugün, psikonevrozun ben dürtüleriyle cinsel dürtüler arasında bir çatışmadan ileri geldiğine ilişkin eski formülde kökten değiştirilmesi gereken bir şey olmadığı kesinlikle söylenebilir. Her iki dürtü arasındaki fark başlangıçta niteliksel sanılmıştı; şimdi ise başka türlü, yani topografik olduğu anlaşılmaktadır.

Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* başlıklı çalışmasının hemen ardından yeni bir zihin modeli geliştirir. Bu yeni zihin modeli üç kısımdan oluşmaktadır: Ben, İD ve üst-ben. İD zihnin, diğer yapıların kendisinden türediği en eski kısmı olarak konumlandırılmıştır. "Miras alınan, doğum sırasında mevcut olan, oluşumun içinde yatan her şeyi, her şeyden önce de kökeni somatik örgütlenme olan dürtüleri içerir ki bu dürtülerin ilk psişik ifadeleri konusunda pek bir şey bilmiyoruz" (Storr, 1989: 60). İD ilkeldir, örgütlenmemiştir ve duygusal niteliklidir; mantıkdışının alanıdır.

Kişiliğin karanlık, erişilmez kısmıdır; hakkında bildiğimiz pek az şey, rüya çalışmalarından ve nevrotik semptomların oluşumu üzerine incelemelerden gelmektedir; büyük oranda olumsuz niteliklidir ve yalnızca egoya karşıtlığı içerisinde tanımlanabilir. "İD'i analojilerle ele alıyoruz: Onu bir kaos olarak, fokurdayan heyecanlarla dolu bir kazan olarak tarif ediyoruz. Kendisine dürtülerden gelen enerjiyle doludur, fakat hiçbir örgütlenmeye sahip değildir; kolektif bir istenç değil de haz ilkesinin izlenmesine tabi dürtüsel ihtiyaçların tatminine yönelik bir çaba yaratır" (Freud'dan aktaran Storr, 1989: 61).

Freud, kişilik kuramına ilişkin bu yeni düşüncelerini, *Düşlerin Yorumu*'nda geliştirmiş olduğu *birincil süreçler-ikincil süreçler* ayrımına yaslayarak İD'in, yoğunlaştırma, yerinden etme, simgeselleştirme ve hayali arzu tatmini mekanizmalarını kullanan

birincil süreçleri işlettiğini belirtir. İD, ayrıca uzam ve zaman kategorilerini iptal ederek aydınlık/karanlık ya da yüksek/derin gibi karşıtlıklara, bunlar sanki özdeşmiş gibi muamele eder. İD, zihinsel dinamiğin en temel ve ilkel ilkesi tarafından yönetilir: Dürtüsel gerilimin neden olduğu 'tatminsizlikten' sakınmak ki bunu başarmanın tek yolu, hazzın eşlik ettiği dürtüsel gereksinimlerin yatıştırılmasıdır. Burada Freud'un insan doğasına ilişkin kötümserliği doğrultusunda, haz ilkesinin haz arayışından ziyade acıdan sakınma ile ilgili olduğunu hatırlatmakta yarar bulunmaktadır.

Ben, zihnin bilinçli kısmını temsil eden kısımdır; "İD'in algı-bilinç sistemi aracılığıyla dış dünyadan gelen etkilerle değişmiş bir bölümü, bir bakıma yüzey farklılaşmasının uzantısıdır" (Freud, 2011: 85-86). İkincil süreçleri kullanır: Akıl yürütme, ortak duyu ve dışsal uyaranlara ya da iç dürtüsel itilimlere yönelik ani ve dolaysız tepkileri erteleme gücü. Kökeni bakımından İD'den türer ve "dış dünyanın etkilerini, İD ve onun eğilimleri üzerinde geçerli kılmaya çalışır ve İD'de sınırsız bir şekilde hüküm süren haz ilkesinin yerine gerçeklik ilkesini geçirmeye çalışır" (Freud, 2011: 86). Freud, Beni, algı organlarıyla yakın bir bağıntı içindeki "özel bir örgütlenme" olarak tarif etmektedir, çünkü duyuları etkileyen dış dünyadan gelen uyaranların bir sonucu olarak gelişmektedir. "Ben, her şeyden önce bedenseldir" (Freud, 2011: 86). Freud bununla, bedenin yüzeyinde meydana gelen duyumlardan türeyen bir şey olarak benin, bedenin yüzeyinin bir yansıması olduğunu söylemek istemektedir. 'Ben' duyumu, bir kimsenin kendi bedenini ayrı bir kendilik olarak algılamasına dayanır. Bir kere varolduktan sonra ben, İD ile dış dünya arasındaki bir aracı olarak iş görür. Duyusal algı ile motor etkinlik arasındaki sinirsel bağlantı nedeniyle, iradi hareketleri ben kontrol eder ve benin ilk işlevi öz-savunmadır.

Dışsal olaylarla ilgili olarak, ben, söz konusu görevini, uyaranların ayırtında olmak, uyaranlarla ilgili deneyimleri (bellekte) depolamak, aşırı güçlü uyaranlardan (kaçış yoluyla) sakınmak, ılımlı uyaranların (uyarlanma yoluyla) üstesinden gelmek ve en sonunda, dış dünyadaki değişimleri kendi lehine kullan-

mak suretiyle yerine getirir. İçsel olaylarla ilgili olarak da İD'le ilişkili bir biçimde, bu görevini, dürtülerin talepleri üzerinde denetim sağlayarak, tatmine elverişli olup olmadıklarına karar vererek, bu tatmini dış dünyaya uygun zamanlara ve koşullara erteleyerek ya da bunların neden olduğu heyecanı kökten bastırarak yerine getirir.

Freud, melankolinin acısını, yitik bir nesnenin ben içinde yeniden inşa edildiği, yani bir nesne yatırımının yerini özdeşleşmenin aldığı varsayımıyla açıklamaktadır. Şimdi bu görüşü, yeniden ele alarak, böylesi bir yer değiştirmenin *benin* biçimlenmesinde önemli bir yer tuttuğu düşüncesine ulaşır. Nesne yatırımı, erotik eğilimleri gereksinim olarak hisseden İD'den yola çıkmaktadır ve "başlangıçta çok zayıf olan *Ben*, bu nesne yatırımından haberdar olur, ya buna rıza gösterir ya da bastırma süreciyle ona karşı kendini savunur" (Freud, 2011: 90). Her iki durumda da gerçekleşen şey, nesnenin *bende* canlı tutulması olarak tanımlanan *ben değişimi*dir. Bu aynı zamanda benin İD'e egemen olma ve onunla ilişkisini derinleştirme yollarından da biridir. "Ama bu, İD'in deneyimlerine büyük ölçüde boyun eğme pahasına olur. Eğer *ben* nesnenin özelliklerini üstlenirse, İD'e kendisini bir sevgi nesnesi olarak sunar" (Freud, 2011: 90) ve İD'in kaybını kendisini öne sürerek telafi etmeye çalışır. Bu, aynı zamanda, nesne libidosunun narsistik libidoya dönüşmesi sürecidir ve *benin* oluşumu kaçınılmaz olarak, dışsal yatırımın içsel yatırıma dönüşmesiyle mümkündür. Fakat normal durumlarda, cinsel libido, önce narsistik libidoya dönüşerek bene yönelir ve ardından ben tarafından başka bir hedefe yöneltilir.

İlk olarak *Düşlerin Yorumu*'nda dile getirilmiş olan Oedipus kompleksi kavramı da Freud'un düşüncesinin tam bu aşamasında en güçlü yorumunu ve ifadesini bulur. Çünkü narsistik benin oluşumu, temelde ben idealinin oluşumudur ve zemininde de "bireyin ilk ve en önemli özdeşleşmesi, kişisel tarihöncesinde babayla olan özdeşleşmesi yatmaktadır" (Freud, 2011: 91). Bu, bir nesne yatırımının sonucu değildir, çünkü bütün nesne yatırımlarından daha erken gerçekleşen, dolaysız bir özdeşleşmedir. Bu durum da ilk cinsel döneme ait nesne seçimlerini yeni-

den gündeme getirir:

> Bu, erkek çocuğunda basit şekliyle şöyle oluşur: Çocuk çok erken bir yaşta anne memesinden yola çıkan ve bağlanma tipinde bir nesne seçiminin prototipi olan, annesine yönelik bir nesne yatırımı geliştirir; babasıyla da onunla özdeşleşme yoluyla hesaplaşır. Bu iki ilişki bir süre yan yana ilerler, ta ki çocuğun anneye karşı cinsel istekleri güçlenip, babanın da bu istekler önünde bir engel olduğunun algılanmasıyla Oedipus kompleksi ortaya çıkıncaya kadar. O zaman baba özdeşleşmesi düşmanca bir renk kazanır ve onun annenin hayatındaki yerini alabilmek için babayı ortadan kaldırma dileğine dönüşür. O andan başlayarak babayla ilişkiler çift-değerlidir; en başından beri varolan çift-değerlilik görünür hale gelmiş gibidir. Babaya karşı çift-değerli tutum ve anneye karşı sevgi dolu nesne ilişkisi, oğlan çocuğu için basit, olumlu Oedipus kompleksinin içeriğini oluşturur (Freud, 2011: 92).

Oedipus kompleksinin çözülmesiyle birlikte anneye yöneltilmiş nesne yatırımı da son bularak yerini anne ya da babayla özdeşleşmenin yoğunlaşmasına bırakır. Oedipus kompleksinin ortadan kalkış süreci, aynı zamanda cinsel kimliklenme sürecidir. Çocuğun çift-cinselliği bu evrede yerini –genellikle– bir tek-cinselliğe bırakır. Bu süreçte ruhsal aygıtın dört yönelimi, bir anne özdeşleşmesi ve bir de baba özdeşleşmesi ortaya çıkaracak şekilde gruplaşır ve anneye ya da babaya yönelik yatırım-nesnesi ilişkisi son bulur. "Böylece Oedipus kompleksinin egemenliğindeki cinsel aşamanın en genel sonucu, bu iki özdeşleşmenin birleşmesinden oluşan bir *ben* tortusudur. *Ben*deki bu değişim özel bir yer tutarak benin diğer içeriklerine karşı bir ben ideali ya da üstben olarak ortaya çıkar" (Freud, 2011: 93).

Freud'un üstben kavramının izleri, narsisizm üzerine çalışmasına kadar sürülebilir. Freud, çocuk büyüdükçe megaloman birincil narsisizminin sönümlendiğini düşünüyordu. Çocuk, aşamalı olarak kültürel ve etik ideleri edindikçe, libidinal dürtüleri baskılanıyordu. Ruhsal aygıttaki bu bölünme nedeniyle, çocuk, artık kendisini idealleştiremeyeceğinin, kendi beninin artık daima uymadığı bir ben-ideali olduğunun ayırtına varıyordu. Freud, zihnin içinde, kendisini bir öz-gözleme adamış bir fail olduğunu varsayıyordu. Bu fail beni gözetliyor, benin ben idealine uyup

uymadığına karar veriyordu. İşte Freud'un *Ben ve* İD'de üstben adını verdiği şey bu faildir. Üstbenin kaynağı ebeveynlerden gelen yasaklama ve eleştirilerdir. Uzun çocukluk ve bağımlılık döneminden dolayı, ebeveynlerin standartları ve bunun bir sonucu olarak da toplumun standartları içselleştirilmiş oluyordu. Öznenin bizzat kendi ruhsal aygıtının bir parçası halini alarak, ben-idealinin gerisine düştüğü zaman beliren vicdanın sesidir bu. Üstben, ebeveynlerin yasaklama ve eleştirilerinin tekrarının ürettiği bir koşullama olarak da düşünülebilir. Üstben, yalnız İD'in en eski nesne seçimlerinin bir kalıntısı değildir; aynı zamanda bu seçimlere karşı enerjik bir tepki oluşturma anlamı da taşır.

> Onun ben ile ilişkisi "Böyle –baba gibi– olmalısın" uyarısıyla bitmez; "Böyle –baba gibi– olamazsın" yasağını da içerir; yani onun her yaptığını yapamazsın, bazı şeyler de onun ayrıcalığı olarak kalmalıdır. Ben idealinin bu ikili görünüşü, onun görevinin Oedipus kompleksinin bastırılması olduğu, hatta varlığını bu devrimci olaya borçlu olduğu gerçeğinden çıkar (Freud, 2011: 94).

Oedipus kompleksinin bastırılması hiç kolay değildir; çünkü ebeveynler ve özellikle de baba, Oedipal dileklerin gerçekleşmesinin önündeki bir engel olarak görülür ve bebeksi ben, aynı engeli kendi içinde oluşturarak kendisini güçlendirir. Üstben, babanın karakterini muhafaza eder ve zorlayıcı bir nitelik edinir. Çocuğun anne ve babasının bakımına muhtaç olduğu uzun çocukluk dönemi, geride, ebeveynlerin nüfuzunun sürdüğü özel bir faillik biçimindeki beninin oluşumunda bir tortu bırakır. Bu tortu üstbendir. Üstben, benden ayrıştığı veya ona karşıt olduğu sürece, benin hesaba katmak zorunda olduğu üçüncü bir güç teşkil eder. "Üstbenin benden ayrışması, ebeveynlerin etkilerine kalıcı bir nitelik kazandırarak, kaynağını borçlu olduğu etmenlerin varlığını ölümsüzleştirir" (Freud, 2011: 94).

Ben ideali Oedipus kompleksinin mirasçısıdır ve bu yüzden de İD'in en güçlü dürtülerinin ve en önemli libido değişimlerinin temsilcisidir. Ben, ben idealinin yönlendirmeleriyle Oedipus kompleksine egemen olur ve aynı zamanda da İD'e tabi bir hal alır. "Ben esas olarak dış dünyanın, gerçekliğin temsilcisiyken,

üstben onun karşısına iç dünyanın, İD'in temsilcisi olarak çıkar" (Freud, 2011: 95). Ben ve ideal arasındaki çatışmalar, gerçek olanla ruhsal olan arasındaki çatışmalardır. İdealin oluşumuyla, biyolojinin ve insan türünün maceralarının İD'de yarattığı ve geride bıraktığı şeyler, ben tarafından devralınır ve tikel bir biçimde yeniden deneyimlenir.

> Çocuk büyüdükçe öğretmenler ve diğer otorite figürleri, baba rolünü sürdürürler, onların buyruk ve yasakları, ideal bende güçlü bir biçimde varlığını sürdürür ve *vicdan* olarak ahlakî sansür uygular. Vicdanın talepleriyle benin yetenekleri arasındaki gerilim, *suçluluk duygusu* olarak algılanır. Toplumsal duygular da aynı ben idealine sahip olan başkalarıyla özdeşleşmeler temeline dayanır (Freud, 2011: 95).

Bu nedenle ben, üç temsil arasında kaygan bir dengeye sahiptir: Dış dünya, İD ve üstben.

İkinci Bölüm: Jacques Lacan ve Arzunun Eklemlenişi

DİL VE BİLİNÇDIŞI

Lacan, psikanalizi dilbilimsel temeller üzerinde yeniden kurmaya yönelik teorik konumunu, "Roma Söylevi" olarak da bilinen "Sözün ve Dilin Psikanalizdeki İşlevi ve Alanı" başlıklı konuşmasında ortaya koyar. Bu konuşmada, analiz ilişkisini merkeze almak suretiyle, psikanalizin, bir sağaltım yöntemi olarak, konuşulan söz boyutunda cereyan ettiği ve bir kuram olarak görevinin de olumlu ve olumsuz sağaltım etkilerinin sözel dolayımda nasıl üretildiğini açıklamak olduğu kabulüyle hareket eder: "Bana öyle görünüyor ki bu kavramlar, sadece, halihazırdaki dil antropolojisindeki eşitlikleri saptanabilirse açık kılınabilirler

Alışkanlıkla kullanılarak canlılığını yitirmiş olan kavramların gerek tarihlerini inceleyerek gerekse öznel temelleri üzerine kafa yorarak yeniden kazanacakları anlamı açığa çıkarmanın acil bir görev olduğunu düşünüyorum" (Lacan, 2005: 199). Analistin öncelikle ve her bağlamda aklında tutması gereken şey, bilinçdışının onun kullanımına ancak dil üzerinden müsait olduğudur.

Lacan'a göre psikanalizin o dönemki sorunlarını üç kategoride toplamak mümkündür:

- Psikanalitik deneyimin tekniğinde ve nesnenin fiziksel gelişimin çeşitli aşamalarındaki oluşumunda İmgeselin ya da fantezilerin işlevi.
- Libidinal nesne ilişkileri kavramı.
- Karşı-aktarımın önemi.

Bu üç kategorideki sorunların ortak noktası, analistlerin söz temelini terk etmeye eğilim göstermeleridir. Oysa tekniğin temeli durumundaki kavramlar anlaşılmadığı takdirde teknik de anlaşılmaz ve bu nedenle doğru uygulanması olanaksızlaşır ve "Söz konusu kavramlar ise tam anlamlarını bir dil alanına doğru yöneltildikleri ve sözün işleviyle ilişkili olarak düzenlendikleri

zaman bulurlar" (Lacan, 2005: 205). Dil, kuramcıyı ve terapisti başka bir dünyanın eşiğine getirmek gibi üstün bir güce sahiptir ve bu dünya, insan arzusunun dilsiz, engellenemez ve dindirilemez içe dönüklüğünü içerdiği için önemlidir. "Bilinçdışı, psikanalitik düşüncenin kaynağıdır ve herhangi bir biçimde kamusal görünüm alır almaz sözel niteliklidir" (Bowie, 2007: 56).

Amacı ister sağaltım olsun, ister eğitim, isterse de derinliklerin sesini yakalamak olsun, psikanalizin tek bir dolayımı vardır: Analiz edilenin sözü. Söz ise her zaman bir yanıt çağrısında bulunur. "Sözün nasıl işlediğini bilmeyen bir psikanalist, bu çağrıyı daha güçlü bir biçimde deneyimleyecek ve analizde kendisini duyuran ilk şey boşluk ise, söz konusu analist bu boşluğu bizzat kendi içinde duyumsayacak ve bu boşluğu doldurmak için sözün ötesindeki bir gerçekliğin arayışına girecektir" (Lacan, 2005: 206). Bu da analisti, öznenin neyi söylemediğini bulmak üzere onun davranışlarını analiz etmeye götürür. Öznenin söylemediği şeyi itiraf ettirmek için bile olsa konuşmak zorundadır. Ancak bir analistten ziyade itiraf peşindeki bir savcı gibi konumlandığı anda, sözü kuşkucu bir söz halini alır, çünkü "onun sözü, bizzat kendi hiçliğinin yankısıyla yüz yüze geldiğinde ortaya çıkan kendi sessizliğinin başarısızlığına verdiği yanıttan ibarettir" (Lacan, 2005: 206).

Böylelikle Lacan, psikanalize kaçınılmaz olarak eşlik eden dirençlerin analistleri de engelleyip, yoldan çıkarabilmesi tehlikesine karşı, analiz edilenin merkeze alındığı bir söylem biçiminin eleştirisini yaparak, ilişkiyi ve öznelerarasılığı öne çıkarır. Elbette buradaki öznelerarasılık *söz*ün dolaşım yeridir. Sözün başarısızlığa uğramamasının tek yolu, analistin kendi *Ben*'inin ayartısına kapılmamasıdır. Yukarıda sözü edilen çağrıyı, Lacan analistin beniyle ilişkilendirerek analizi başarısızlığa mahkûm eden bir narsisizm içerisinde konumlandırır: "Fakat çağrı en başından beri boşluğun, ötekinin ayartılması yönünde bir girişimin belirsiz boşluğunun çağrısıdır ki özne, narsisizminin anıtını bu boşluğun üzerine diker" (Lacan, 2005: 206). Buradan hareketle de analiz edilene uygulanan üç kategoriyi –ketleme, saldırganlık ve geriye-itim– analiste uygular. Öznenin boş sözüne bir karşılık

vermek, sessizlikten daha ketleyicidir. Öznenin söylemine içkin bir ketleme söz konusudur. Özne, imgesel içindeki bir inşa, kendi kendisinin bir inşasıdır. Analiz içinde özne, *bir başkası için* bir inşaya yöneldiği için, onu *bir başkası gibi* inşaya yöneltmiş ve daima *bir başkası* tarafından elinden alınabilir olmaya yazgılı olan temel yabancılaşmayla yeniden karşılaşır.

Bu *Ben* tam da özü itibarıyla bir ketlemedir. Bu, öznenin arzularından birinin ketlenmesi değil, içerisinde öznenin arzusunun yabancılaştığı bir nesnenin ketlenmesidir ve bu nesne gelişmiş bir hal aldıkça özne de kendi *jouissance*'ına o kadar yabancılaşmaktadır. Burada ketlenmiş bulunan arzu hiçbir biçimde tatmin edilebilir değildir; çünkü imgesel niteliklidir ve buradaki imgenin mükemmel bir benzeri temin edilse bile bu, ötekinin *jouissance*'ı olacaktır. Bu nedenle bu türde bir söyleme uygun bir karşılık yoktur. Kendi emeği içinde ketlenen kölenin bu ketlemeye bir ölüm arzusuyla karşılık veren saldırganlığını göz önüne getirirsek, saldırganlığın, öznenin kendisini tatmin etmek için inşa etmiş olduğu nesneyi parçalarına ayıran her türlü müdahaleye, öznenin söyleminin imgesel niyetlerini açığa vurarak karşılık vereceği de açıklık kazanacaktır.

Özneyi, öğrenmiş bulunulan geçmişine ilişkin açıklamalar aracılığıyla şimdide dönüştürmeyi hedefleyen "nedenselci" bir analizi gerekçe olarak sunmakta tereddüt etmeyen bir analist, kendisine itiraf etmek istemediği bir kaygının ihanetine uğrar: Hastasının özgürlüğünün kendi müdahalesine bağlı olduğunu düşünmesinin oluşturduğu kaygı. Lacan, analiz edilenin iyileşmesini kürün ikincil bir etkisi, ek bir yarar, neredeyse uygulamacının istencinden bağımsız olarak beliren bir gölge fenomen olarak görür. Nasio'nun ifadelerine başvurulursa:

> Eğer psikanalist iyileştirmeyi arzu ediyorsa, emin olalım, iyileşmeyi sağlayamayacaktır. Eğer buna karşılık –iyileşmenin, kendisine bağlı olmayan fazladan bir olay olduğuna inanarak– arzusunu frenlerse o zaman ıstırabın kalkması için bir şans olacaktır. ... Hakikatin oluşa gelmesi için, ondan ayrılıyormuş gibi, hatta onu unutmuş gibi yapmak gerekir. ... Analistin sık sık doktora özgü iyileştirme tutkusuna kapıldığını biliyoruz; bu, analiz edilenin yoğun talebi tarafından uyandırılan bir tutkudur, pratisyenin,

> kendisini, bir iyileştiricinin tam-güçlülüğü verilmiş gibi gördüğünde canlanan narsisizminden doğan bir tutkudur. İyileştirme kör tutkusunu doğuran tam da taleptir, bir tutku ki bir başka tutkunun kız kardeşidir; anlamayı istemek tutkusu (Nasio, 207: 113-114).

Böyle bir durum içindeki analist, açığa çıkardığı İmgesel niyeti bu niyetin açığa vurulduğu Simgesel ilişkiden ayırmamaktadır. "*Ben*e, yani birinci tekil kişi biçiminde yeni bir şey olarak kabul edilemeyecek olan öznenin 'Ben'ine anlam yüklememek gerekir" (Lacan, 2005: 208). Öznenin kendi seraplarını var saymasının daimi doruk noktası "Ben, yalnızca olabileceğim şeyi olmak için bu idim" (Lacan, 2005: 209) ifadesinde dile gelen şeydir.

Analiz öznenin kendisine yabancı hale gelmesi için şartları yaratır. Psikanalizin kökten bir ayrılığa, öznenin psişik gerçekliğini yeniden örgütleyici temel bir kayba, sürgün demenin uygun olacağı bir kayıp yaratmaya yönelmesi gerekmektedir. Psikanaliz, hastanın dışarıdan gelen olarak, kendine yabancı olarak varlığının en içsel şeyiyle karşılaşması için gerekli koşulları oluşturmayı hedefler. O'nun bulunduğu yerde *ben* oluşagelmelidir. Psikanalizin amacı, özneyi, yabancı ve kişisel olmayan O ile karşılaşmaya götürmektir; kendi içimize bakış aracılığıyla değil, sanrılı bir algı pahasına da olsa dışımızda gerçekleşmelidir bu. Psikanalitik etkinlik hastanın kendinden sürgün olmasını, kendini algılama sıra dışı deneyiminden bir kereliğine bile olsa kendisinden başkası olarak geçmesini sağlamalıdır:

> Böylelikle analist, öznenin jestlerindeki ya da hatta hareketsizlik durumlarındaki yalınlığı, öznenin narsistik söyleminin sessiz kısımları olarak bu söylemle bütünleştirmedikçe bunların izlerini tehlikesiz bir biçimde süremez. Buradaki tehlike özne tarafından geliştirilecek olumsuz bir tepki değil; öznenin, kendi hareketsiz durumunun, kendi statüsünün, yabancılaşmasının yenilenmiş bir statüsünün nesneleştirmesine yakalanmasıdır. Analistin sanatı, öznenin nihai seraplarını yoğaltana kadar öznenin kesinliklerini askıda tutmaktır. Ve bunların çözülüşünün noktalanacağı yer öznenin söylemidir. Söylem, hiçbir iletimde bulunmuyor olsa dahi iletişimin mevcudiyetini temsil eder (Lacan, 2005: 209).

'Gerileme', öznenin, yapısının ayrışmasının her bir aşamasında

bir Ben tarafından tahliye edilen fantazmatik ilişkilere ilişkin söyleminde saptanabilir ancak. En nihayetinde gerileme gerçek değildir; dilde bile kendisini ses tonundaki değişimlerle, dil sürçmeleriyle dışa vurur. Gerilemeye, öznenin nesneye ilişkin yabancılaşmış yanılsamasına denk gelen bir biçimde nesneyle kurduğu mevcut ilişkiyi atfetmek bizzat analistin hatasıdır. Bu nedenle bir analist için, öznenin gerçekliğiyle bir 'temas'ı deneyimlediği varsayımında kendisine kılavuzluk edecek bir şeylerin arayışına girmek kadar yanlış bir yönlenme daha yoktur. Kurumsalcı ve hatta fenomenolojik psikolojinin bu boş vızıltı-sözü, mevcut toplumsal bağlam içinde sözün daima yoklaştıran etkilerinin düpedüz semptomatik olan biçimi içinde kullanılacak kadar yaygınlık kazanmıştır. Analistin erişim olanağına sahip bulunduğu tek nesne, kendisini Ben aracılığıyla özneye bağlayan İmgesel ilişkidir. Bu da öznenin beyhude bir biçimde, kendi arzusunun var sayılması içinde kendisiyle asla birleşmeyecek bir kimse hakkında konuştuğu "boş" söze teğellenir. Analistin bu boş söze kapılma, sözün *boşluğunu* kendi beniyle doldurma tehlikesi oldukça yüksektir ve Lacan, sözün işlevine yaklaşımını tam da bu boş sözden başlatır (Lacan, 2005: 211). Dolu veya tam sözün gerçekleşimi, terapötik gelişimin indeksi ve kaynağı olarak Hatırlamanın değerinin *hic et nunc*'un analizine ve histerik öznelerarasılığın da öznenin takıntılı içe-kapanımına karşıtlığı bilinerek çalışıldığında başlayacaktır (Lacan, 2005: 211).

Lacan sözün bu biçiminin oluşturduğu ilişkiyi "konuşma kürü" adlandırmasını kendisine borçlu olduğumuz Anna O. vakasını örnek vererek ele alır. Anna'nın konuşma kürü sırasında semptomun nedenini dile dökmesi, semptomun kaybolmasını sağlamıştı. Sözün bilinçli gerçekleşimi ile bilinçsiz gerçekleşimi arasındaki farkı ortaya koyan da hipnoz sırasındaki hatırlamanın ve dile getirmenin semptomu ancak geçici bir süre uzaklaştırmasına karşın, bilinçli sözleştirmenin kalıcı bir etki oluşturmasıdır. Hipnozda sözleştirme, bilinçli gerçekleşimden ayrışmıştır. Anna, hikâyeyi yeniden anlatırken, onu sözelleştirmekte, olayı Sözün içine doğru itmekte, daha kesin söylenirse şimdide olanı kendi kişiliğinin kökenleriyle ilişkilendirmesini

sağlayan *epos*'a doğru zorlamaktadır.

Böylelikle söz, yalnızca analizin temel ortamı olduğu için değil, hatırlamanın bilinç düzeyinde gerçekleşmesini sağladığı için de önemlidir. Hipnotik hatırlama hiç kuşkusuz geçmişin bir yeniden üretimidir; fakat bu hatırlama sözel bir temsilin dışında gerçekleşir. Oysa bir çok-anlamlılık da içerse, geçmişin histerik olarak açığa çıkarılışı, açığa çıkarılan içeriğin sözel bir temsil edinmesini sağlar. Üstelik bu çok-anlamlılığın nedeni, hem İmgeselde hem de Gerçekte konumlanmış bulunan içeriğin, bu ikisi arasındaki salınımı değildir. Yalanlardan oluşması da değildir. "Bunun nedeni, hakikatin sözün içindeki doğumunu sunması ve böylelikle de bizi ne doğru ne de yanlış olan gerçekle karşı karşıya getirmesidir" (Lacan, 2005: 212). Hakikatin mevcut gerçekliğin içindeki açığa çıkışına tanıklık eden ve onu bu gerçeklik adına bir zemine oturtan şey 'şimdiki söz'dür. Geçmişin, bir olayın tercih edildiği her kavşakta bir kenara bırakılmış olan güçlerine, bu gerçekliğin içinde tanıklık eden şey yalnızca sözdür. Buradaki hatırlama sorunu, artık biyolojik hafıza, kurucu mistikleştirme ya da semptomun çarpık anımsanışı meselesi değil, tarihin hatırlaması meselesidir. "Psikanalizin kategorileriyle ifade edilirse, psikanalitik hatırlamada söz konusu olan gerçeklik değil, hakikattir; çünkü dolu sözün etkisi, geçmişin olumsallıklarını, onlara bir zorunluluk duyumu atfederek yeniden düzenlemektir" (Lacan, 2005: 213).

Lacan bu olguyu daha da açık hale getirebilmek için Freud'un Kurt Adam vakasını ele alır. Freud, bu vakayı, ilk olarak 1926'da yayınlanan *Ketlemeler, Semptomlar ve Kaygı* başlıklı kitabında ele almıştır. Linguistik kullanımın ketlemeler ile semptomlar arasında güçlü bir ayrıma olanak tanıdığını (Freud, 1990: 75) belirterek başladığı bu metninde, Freud, sonradan yerine 'bastırma' kavramını yerleştirmiş olduğu ilk dönem kavramlarından biri olan 'savunma' kavramına geri dönmekte ve bastırmayı, Ben'in kullandığı savunmalardan biri olarak kabul etmektedir. Böylelikle de 'ketleme' ekonomik olmaktan çok dinamik savunma sürecinin terimleriyle anlamlandırılmış olmaktadır. Ketleme ile semptom arasındaki ayrımın amacı da ketlemeyi semptom-

dan koparak kaygıyla ilişkilendirmektir. Freud, burada, histeride bastırmanın oynadığı merkezi rolü, saplantılı nevrozlardaki daha tipik savunmalar olan 'tepki oluşumu', 'soyutlama' ve bir ödünleme biçimi olarak 'olmamış kılma' ile karşılaştırarak (Jones, 2004: 637), "bir Ben işlevinin bir sınırlandırılmasının ifadesi" (Freud, 1990: 89) olarak tanımlar. Bir ketlemenin etkileyebileceği Ben işlevleri ise cinsel işlev, yeme, hareketten vs. oluşur. Freud, olası ketleme durumlarını şu biçimde saptar:

- Bir işlevi yerine getirmenin verdiği hazdaki azalma,
- Bir işlevi yerine getirme yeteneğindeki azalma,
- Kaygı durumlarında bir işlevdeki kesinti,
- Bir işlevi yerine getirme zorunluluğunun olduğu kimi durumlardaki olumsuz tepkiler,
- Bir işleve ilişmiş koşullar nedeniyle bir işlevin engellenmesi,
- Güvenlik nedeniyle, bir işlevin yerine getirilmesinin engellenmesi (Freud, 1990: 88-90).

Buradan hareketle de ketlemelerle ilgili olarak belirleyici niteliğe sahip üç mekanizma saptar. İlk olarak, Ben, yas gibi genellikle zor bir görevle karşılaştığında ketlenmektedir. Bu durumda "Ben, o kadar çok enerji harcamaktadır ki enerji sarfiyatını pek çok noktada birden aynı anda kesmek zorunda kalır" (Freud, 1990: 90). İkinci olarak, bir işlev, iş başındaki fiziksel organların fazlasıyla erotize edilmesi nedeniyle ketlenebilir. "Bir organın erotojenliği artarsa, söz konusu organın ben-işlevi bozulur" (Freud, 1990: 89). Üçüncü olarak da bir işlev, öz-cezalandırmaya hizmet etmek üzere ketlenebilir. Bu durumda Ben'in bir etkinliği gerçekleştirmesine izin verilmez, çünkü başarı olasılığı vardır; oysa Ben, üst-ben ile bir çatışmaya girmemek amacıyla etkinliğini durdurmaktadır (Freud, 1990: 90). Böylelikle Freud, artık bastırmayı kaygının nedeni olarak değil, kaygı tarafından harekete geçirilen bir tepki olarak konumlandırmış olur.

Freud'un buradaki temel kavramsal amacı, hastalıklı kaygının dönüştürülmüş libido olduğu biçimindeki kendi görüşünü yanlışlayarak, kaygının kaynağına Ben'i yerleştirmektir. Her üç durumda da Ben, bir savunma işlevi içerisindedir ve bu da, tehlikenin doğasına ilişkin bir soruyu doğurmaktadır. Gerçek kaygı

durumu ile hastalıklı kaygı durumu arasındaki temel ayrım ise, ilkinde gerçek bir tehlikenin varolmasına karşılık hastalıklı kaygıda gerçek bir tehlikenin bulunmayışıdır. Fakat hastalıklı kaygı, en nihayetinde erkeklerde kastrasyon korkusuna, kadınlarda ise sevilmeme korkusuna bağlanır. Böylece Freud, Ernest Jones'un ifadeleriyle, şu sonuca ulaşmıştır: "Dış tehlikeler (kastrasyon) nedeniyle ego, belli içgüdüsel itkilere, tehlikeye yol açan şeylermiş gibi davranmak zorundadır, ama bunlarla ancak kendi örgütlenmesini kısıtlayarak, söz konusu itkileri kısmi olarak ikame eden nevrotik belirtilerin oluşumuna boyun eğerek ve çeşitli biçim bozuklukları pahasına başa çıkabilir" (Jones, 2004: 639).

Kurt Adam vakasındaki hasta, temelde, babası tarafından yenileceği biçiminde bir hastalıklı kaygı geliştirmiştir. Freud, bu konuyu, 'savunma' kavramı etrafında ele alarak, Kurt Adamın bu fobisinin, onun Ben'i tarafından bir savunma aygıtı olarak geliştirildiği sonucuna ulaşmıştır. Buna göre, baba tarafından yenilme düşüncesi, aslında onun tarafından erotik bir biçimde sevilme biçimindeki kırılgan ve edilgin bir itkinin ifadesidir. Bu vaka, İD'de genital bir yönelim kazanmış itkinin gerilemesi fikrini desteklemektedir. Çünkü kritik bir rüyadan sonra çocuk huysuzlaşmış, gaddar ve sadistik eğilimler sergilemiş ve bir süre sonra da düzenli bir takıntılı nevroz geliştirmiştir. Bu fobi durumunda baskılanan dürtüsel itki, babaya yönelik edilgin bir itkidir. Kurt Adam vakasında, çocuğun babasına atfettiği saldırganlığın tam karşıtı nitelikli dürtüsel bir itki bastırılmıştır. Kurt Adam'ın, dişil arzu nesnelerine yönelik tutumu erken bir baştan çıkarılma nedeniyle tahrip olmuş ve dişil yanı güçlü bir gelişim sergilemiştir. Freud'a göre Kurt Adam'ın bastırılan itkisi –babasına yönelik dişil tutumu– sahiden de erotik niteliklidir ve semptomlarının oluşma biçimi de bu itkiyle ilgilidir.

Lacan'a göre, Freud, ilksel sahneyi tarihlemeye sıra geldiğinde, kanıtın bütüncül olarak nesnelleştirilmesi talebinde bulunmakta; fakat olayın, öznenin, kendi kendisini yapılandırdığı her bir dönemeçteki etkilerini açıklamak zorunluluğuyla bütün yeniden-özneleştirmeleri baştan var saymaktadır. Freud, olayın öznede örtük olarak kaldığı zaman aralıklarının söylenmeden

atlanmasını meşru görmekte ve "ilk olaya yapıştırılacak anlama karar verme doğrultusunda öznenin meditasyonunu başlatan *sonuç çıkarma uğraklarının* lehine *anlama uğraklarını* iptal etmektedir (Lacan, 2005: 213). Lacan'a göre öznenin kendi tarihini bu üstlenişi, bir başkasına hitap eden söz içinde kurulduğu sürece, Freud tarafından psikanaliz olarak adlandırılan yeni yöntemin temelini oluşturmaktadır.

Lacan da, histerik semptomların, içinde belirdiği evrelerin kendilerini dışa vurduğu psikofizyolojik süreksizlik karşısında, semptomlara bu evrelerin süreksizliğini yeniden üreten yöntemlerle (narkoz, hipnoz) müdahale etmenin yanlış olduğu görüşündedir. Üstelik bunlara ne açıklama düzeyinde ne de iyileştirme düzeyinde başvurulmalıdır. "Yöntemin aracı, bireyin işlevlerine bir anlam yüklediği sürece sözdür; alanı öznenin birey-aşırı gerçekliğinin alanı olarak somut söylemin alanıdır ve işlemi de Gerçeğin içinde bir hakikatin ortaya çıkışını oluşturduğu sürece tarihsel bir işlemdir" (Lacan, 2005: 214). Konuşan kişi bir hitap edenin ve bir hitap edilenin varlığı zemininde gerçekleşen söz içinde, bir öznelerarasılık alanında bir özne olarak oluşur.

Bu öznelerarası alan, öznenin motivasyonlarındaki sürekliliğin onarımı anlamına gelir: Öznenin tarihinin oluşturulmasının çerçevesi durumundaki söylemin öznelerarası sürekliliği. Narkoz ya da hipnoz gibi yöntemlerin temel sorunu, bir süreklilik üretememeleridir ve bu nedenle de psikanalitik konuşmanın etkilerine sahip olamazlar; çünkü bu etkiler, söz konusu yöntemler içinde özneye yabancılaşmış olarak gelirler. Oysa bilinçdışı, birey-aşırı somut söylemin, kendi bilinçli söyleminin sürekliliğini tesis eden öznenin tasarrufunda olmayan parçasıdır. Bu, bireysel bir gerçeklikle ilintilendirildiği zaman, bilinçdışı kavramında sunulan paradoksu çözer. Çünkü bu kavramı bilinçdışı eğilimlere indirgemek, paradoksu analitik deneyimden sakınarak çözmeye kalkışmaktır; oysa analitik deneyim bilinçdışının idealleştirme işlevleriyle ve hatta düşünceyle aynı doğaya sahip olduğunu göstermektedir. Bilinçdışı, benim tarihimin bir boşlukla damgalanmış ya da bir yalan tarafından işgal edilmiş

bölümüdür: Sansüre uğramış bölümdür. Fakat hakikat yeniden bulunabilir; çoğunlukla da başka bir yere yazılmıştır:

> **Anıtlara:** Bu benim bedenimdir; başka bir deyişle histerik semptomun, içerisinde bir dil yapısı sergilediği nevrozun histerik çekirdeğidir ve bir kere yeniden bulunduktan sonra, ciddi bir kayba uğratmaksızın imha edilebilir olan bir yazıt gibi deşifre edilir.
> **Arşiv belgelerine:** Bunlar, benim, kaynaklarını bilmediğim sürece girilmesi olanaksız olarak kalan çocukluk anılarımdır.
> **Semantik evrime:** Bu, benim yaşam biçimimi ve karakterimi belirlediği ölçüde, kendi tikel söz dağarcığımdaki kabullerime ve sözcük depoma tekabül eder.
> Kendi tarihimi, bir kahramanlık biçimi içinde bildirdiğim geleneklere ve hatta efsanelere, ve son olarak, içine yabancı öğeler katılmış bölümün, onu çevreleyen bölümlerin içine sokulmasıyla zorunlu olarak beliren tahriflerde kaçınılmaz olarak muhafaza edilmiş izlere (bu izlerin anlamı benim Çıkış'ım –Eski Ahit'in "Mısır'dan Çıkış" bölümüne bir gönderme– tarafından yeniden tesis edilecektir) (Lacan, 2005: 215).

Lacan'a göre bu metaforlar –kendi ikileşmesi kendisini ortadan kaldıran olumsuzlama gibi– kendi metaforik boyutlarını kaybederler; çünkü bunlar bizzat metaforun –semptomun içinde sahneye çıkan simgesel ikamenin eş anlamlısı olarak metaforun– alanında işlerler. Böylelikle Lacan, analistin çalışmasını, öznenin kendi bilinçdışını kendi tarihi olarak tanımasını sağlamaya yönelik bir çalışma olarak saptar: "Kendi varoluşundaki bir dizi tarihsel 'dönemeci' belirlemiş olan olguların şimdideki tarihselleştirilişini tamamlamasına yardımcı oluruz" (Lacan, 2005: 218). Özne, dilde oluşur ve birey tarafından 'öznel' olarak deneyimlenen şeylerin çok ötesindedir. "Öznenin bilinçdışı, ötekinin söylemidir" (Lacan, 2005: 219).

Öznenin bilmesine olanak bulunmayan sözler ve olgular arasındaki bir rastlaşmadır bu; fakat analistin bir konuşucu olduğu bir başka analizle bağlantı içinde iş başındadırlar. Söylemin iletişim ağları içerisinde bir rezonans söz konusudur ve buna ilişkin tüketici bir inceleme gündelik hayatın benzer olgularını da aydınlatacaktır. "İnsan söyleminin her yerde hazır ve nazır oluşu, belki bir gün kendi metninin bir tüm-iletişiminin açık göğü

altında yakalanabilecektir" (Lacan, 2005: 220). Fakat elbette bu, insan söyleminin, kendisiyle, bugün olduğundan daha ahenkli olacağı anlamına gelmemektedir. Daha ziyade, burası, deneyimimizin, sadece, açıkça iki kişilik bir ilişki olan bir ilişkide kutuplaştığı bir alandır; çünkü onun yapısını salt üçlü terimlerle konumlandırmaya yönelik her girişim, tekniğine zarar verdiği kadar teorisi bakımından da yetersizdir.

Lacan'a göre eğer psikanaliz bir bilim olacak ve tekniğini de yozlaştırmayacaksa, psikanalitik deneyimin anlamı yeniden keşfedilmelidir (Lacan, 2005: 221). Bu amaç için de Freud'a dönmekten daha iyi bir seçeneğimiz bulunmamaktadır. Bu nedenle, bir rüyanın bir cümle ya da daha doğrusu bir resimli bulmaca yapısına sahip olduğunu kendimize hatırlatmak için *Rüyaların Yorumu*'ndan başlayarak Freud'un çalışmalarını yeniden ele almamız gerekmektedir. Freud, rüyalarla ilgili olarak asıl önemli olanın rüyanın anlatılışında, yani retoriğinde verili olan metin olduğunu söylüyordu. "Eksiltili anlatım ve abartılı anlatım, çiftleşme, gerileme, tekrarlama, eşleme – bunlar sentaktik ikamelerdir; metafor, kaydırma, karşıtlaştırma, alegori, metonimi ve kapsamlama – bunlar da semantik yoğunlaşmalardır. Freud, bunlardaki niyeti –gösterişli mi yoksa gösterici mi, gerçeği gizleyici mi yoksa ikna edici mi, intikamcı mı yoksa ayartıcı mı olduklarını– okumaya çağırır bizi" (Lacan, 2005: 222).

Freud, her rüyada bir arzunun dışavurumunun bulunduğunu ileri sürüyordu. Lacan, burada 'arzu' kavramına bir müdahalede bulunur: "İnsanın arzusu, kendi anlamını hiçbir yerde ötekinin arzusunda bulduğu açıklıkla bulmaz. Bunun tek nedeni, ötekinin, arzulanan nesnenin kilidini tutuyor olması değildir, bir nedeni de insanın ilk nesnesinin öteki tarafından *tanınmak için* olmasıdır" (Lacan, 2005: 222). Eğer Freud bir semptomun ikili bir anlam tarafından üst-belirlendiğinde ısrarcıysa ve hastanın serbest çağrışımlarının oluşturduğu metnin yapısının sözel biçimlerinin kesiştiği yerlerdeki düğüm noktalarını yakalayabilmek için, söz konusu metnin simgesel silsilesinin yukarı çıkan dalını takip etmemizi öneriyorsa, semptomların bir dil çözümlemesi içinde bütünüyle çözülebileceği de açık demektir; çünkü bir

semptomun bizzat kendisi bir dil gibi yapılanmıştır. "Bir semptom, sözün kendisinden çıktığı bir dildir" (Lacan, 2005: 223).

"Psikanalizde bir semptom, kendisini bize dayatan bir hoşnutsuzluktur, bizim ötemizdedir ve bizi uyarır. Benzersiz kelimelerle ve beklenmedik metaforlarla betimlenir" (Nasio, 2007: 16). Semptom, bir dil sürçmesi, bir sözcüğün çağrıştırdığı kötü bir anı dolayısıyla beliren anlık bir öfke, acı karşısında gerileme gibi irade dışı bir edim olarak belirir. Niyetselliğin ve bilinçli bilginin ötesinde meydana gelir. Fakat elbette semptomal bir edim bir hastalık durumuna değil, bilinçdışı adı verilen bir sürece gönderim yapar. Semptom, bilinçdışının açığa çıktığı bir uğraktır.

Semptom, bir hastanın ıstırabını söyleme biçimidir; anlatısının beklenmedik ayrıntıları ve özellikle de doğaçtan sözleridir. Analiz edilen kişinin hoşnutsuzluğunu anlamlandırmak için formüle ettiği kurgudur. Hasta, ıstırabını açıklama çabası içinde, tamamen kişisel olan kendi kuramını oluşturur. Semptoma, ıstırabının nedenlerine ilişkin hastanın kendi yorumları eşlik eder. Ama analiz edilen kişi, ıstırabının nedenlerine ilişkin yorumlarını dile getirdiğinde, analist yavaş yavaş semptomun muhatabı haline gelir. Istırabın nedeni ne kadar açıklanırsa, dinleyen kişi de o kadar semptomun Ötekisi haline gelir. Semptom analistin mevcudiyetini çağırır ve içerir (Nasio, 2007: 18). Böylelikle analiz sırasında psikanalist, semptomun bir parçası haline gelir. Acı duygusu, bir metafor zinciri içerisine psikanalisti de eklemler. Acı, analisti anımsatır ve analist de acının anısını çağırır. Bu, analitik aktarımın kapısının açılmasıdır. Bu kapıdan bir kez içeri girilince, Lacan'ın bildiği-varsayılan-özne olarak adlandırdığı Öteki'yle karşılaşılır. Burada söz konusu olan, hastanın analistin bildiğini varsaymasından daha çok, analisti kendi acısının ya da beklenmedik tüm olayların kökenine yerleştirmesidir. Böylelikle bir kayma gerçekleşir. Analist, semptomun nedeninin yerini alır. Ama elbette burada psikiyatrik etkinlik ile psikanaliz arasındaki temel fark da açığa çıkmaktadır. Analist, hastasının nevrozunu teşhis ettiğinde, teşhis ettiği semptomun bir parçasını oluşturduğunu bilir. Böylelikle hastanın konumu esas alınarak

dile getirilirse, gösterge, bir şeyi bir kişi için temsil edendir. Bu, semptomun, bir gösterge boyutunun bir de gösteren boyutunun olduğu anlamına gelmektedir. Gösterge boyutu, analistin hem semptomun Ötekisi hem de nedeni olma rolüne yerleşmesidir. Bu boyut, aktarımın yerleşmesini ve gelişmesini sağlayan unsurdur.

Göstergesel boyut bir tür sayısal çağrışım alanı yaratır. Eğer öznenin kendi tarihindeki bütün sayılar arasından sonuç durumundaki sayılar simgesel ise, bunun nedeni başlangıçtaki seçimde örtük olarak yer alıyor olmalarıdır. "Böylelikle, eğer bu sayıların (şifreler*in*) öznenin yazgısını belirlediği düşüncesi, boş inançlara dayalı bir şey olduğu gerekçesiyle çürütülse bile, analizin özneye, öznenin bilinçdışı olarak açık kıldığı her şeyin, bu sayıların kombinasyonlarının mevcut düzeninde, yani bunların temsil ettiği somut dilde yattığını kabul etmeliyiz" (Lacan, 2005: 223). Lacan bundan kuşkusu olanlar için, bilinçdışının kâşifine, Freud'a başvurur yeniden: Şakalar ve Bilinçdışıyla İlişkileri. Freud, esprinin belirsizliğinin dil tarafından yaratıldığı; dilin diğer yüzünün nüktedanlığın kılık değiştirmiş gücü olduğu ve bunun da dilin düzenini bir an için iptal ettiği görüşündedir. Buna göre nüktedanlıkta, dil, kendi mutlak nedensizliğinin örtüsünü açar. Nüktede, gerçek, anlamsızın meydan okuması içinde ifade bulur. Böylelikle mizah, son sözünü söylemeyen hakikati temsil eder. Simgelerin dili üzerine çalışmalara yönelik mevcut horgörünün, psikanaliz disiplinindeki mütekabili bir nesne değişimidir. Bu nesne, kendisini iletişimin en ayrımlaşmamış düzeyinde bir sıraya yerleştirme eğilimi gösterir. Psikanalitik teknik için yeni nesneler düzenler ve karanlık bir denge yaratır.

Kuşkusuz başlangıçta söz vardı ve biz, sözün yaratımı içinde yaşarız, fakat bu yaratımı daima yenileyerek sürdüren şey de bizim zihinsel edimimizdir. Kimse yasayı bilmiyor değildir, çünkü tanımanın ilk sözcüklerinin ilk armağanlar üzerindeki yönetiminden bu yana, insanın yasası dilin yasasıdır (Lacan, 2005: 225). Denizden gelip de insanlara, imansız armağanlara eşlik eden aldatıcı sözcüklerden korkmalarını öğreten Danai'yi örnek olarak verir Lacan. O ana kadar, bu armağanlar, bunların

sunulması edimi ve sunulan nesneler, bunların simgelere dönüştürülmesi ve hatta üretimi, barışçıl Argonotlar için sözle iç içe geçmiş durumdaydı – bu, topluluklarının adacıklarını simgesel mübadelenin bağlarıyla birleştiriyordu. Simge bir sözleşme anlamına gelir ve bu armağanlar da zaten birer simgedirler; her şeyden önce gösterilen olarak oluşturdukları sözleşmenin gösterenidirler. Simgesel mübadelenin nesneleri –boş kalsın diye yapılan vazolar, taşınamayacak kadar ağır olan kalkanlar, kurumaya mahkûm çiçek demetleri, toprağa gömülen mızraklar– yararsızlığa yazgılıdırlar.

Bu, dilin bütün doğasının gösteren aracılığıyla nötrleştirilmesi midir? Lacan, Simgesel davranışın kökenini insanın dışında bir yerde aramaya yanaşmaz. Asıl üzerinde durduğu konu sinyalden simgeye geçiştir. Sinyal ile simge arasındaki temel fark, bir başka bildiriden bir bildiri üretme yetisine dayanmaktadır ve bu da doğrudan deneyimin değil de anlatılmış olanın nakledilebilir olması anlamına gelmektedir. Bu bakımdan arılara yönelik gözlemler, ilginç bir durumu ortaya koysa da arıların da insan dilinin özelliklerine ve işlevlerine sahip bir anlatım aracına sahip olmadıkları bilinmektedir. Bu gözlemlere göre, yem olarak hazırlanmış şekerli bir eriyiği bulan bir işçi arı, gözlemci tarafından belirlenmiştir.

> Arı daha sonra kovanına döner. Kısa bir süre sonra, aynı yere belirlenmiş arının kovanından bir arı topluluğunun geldiği görülür ve aralarında belirlenmiş arı yoktur. Bu arı kovandaki diğer arılara haber vermiş olmalıdır. Dahası çoğunlukla kovandan uzakta ve görüş alanları dışında bulunan bu yere yön gösteren arı olmadan gelebildiklerine göre çok kesin olarak bilgilendirilmiş olmaları gerekir. Balözünü belirlemekte yanılgı ya da duraksama yoktur: Eğer işçi arı kendisini çekebilecek çiçekler arasından birini seçtiyse, daha sonra gelen arılar da bu çiçeğe yönelecek ve öbürleriyle ilgilenmeyeceklerdir. Görünüşte balözünün yerini bulan arı, diğerlerine nereden geldiğini belirtmiştir (Benveniste, 1995: 81-82).

Araştırmalar, arılar arasındaki bildirişim sürecini açıklığa kavuşturmuştur. Diğer arılar, balözünü bulduktan sonra dönen arının çevresini sarmakta ve antenlerini ona doğru uzatarak,

onun boşalttığı balözünü emmektedirler. Ardından bu arı, belirli hareketler yaparak havada dönmeye başlamaktadır. "Arı, duruma göre iki farklı dans yapar. Birinde, sırayla sağdan sola ve daha sonra soldan sağa yatay daireler çizer. Diğerinde ise sürekli karnını oynatarak sekize benzer bir biçim çizer: Arı düz uçar, ardından da sağa doğru tam bir dönüş yapar ve bunu sürdürür" (Benveniste, 1995: 82). Bu uçuşlardan sonra bir grup arının, kovandan ayrılarak dosdoğru besin kaynağına gittikleri gözlemlenmiştir. Sonra kaynaktan dönen arılar da aynı uçuşu yapmakta ve bir süre sonra yüzlerce arı besin kaynağına üşüşmektedir. "Daire biçimindeki dans, besinin yakında, kovan çevresinde yaklaşık yüz metrelik bir çap içinde olduğunu bildirir. ... İşçi arının karnını oynatarak ve sekizler çizerek yaptığı öteki dans ise besinin daha uzakta olduğunu bildirir. Bu bildiri iki ayrı bilgi içerir: Besinin uzaklığı ve yönü" (Benveniste, 1995: 83). Yönü belirten şey sekizin eksenidir ve uzaklık, belli bir süre içerisinde çizilen daire sayısıyla ters orantılıdır; ayrıca besin ne kadar uzaktaysa dans da o kadar yavaştır. Açıkça görüldüğü üzere, arılar, konum ve uzaklık bağıntılarını belirleyebilmekte, hafızalarında tutabilmekte ve bunları uçuş hareketleriyle simgeleştirebilmektedirler. Yine de bu, bir dil oluşturmamaktadır. Çünkü bir arı, bir başka arının simgeleştirme yoluyla kendisine bildirdiği şeyi, bir başka arıya bildirememektedir.

> Arının dansıyla harekete geçen, kovadan çıkarak belirtilen yerde beslenen arılardan her biri, kovana döndüğünde, arının ilettiği bildiriye değil, kendi gözlemlediği gerçekliğe dayanarak aynı bilgiyi yineler. Oysa dilin özelliği, zamanda ve uzamda sınırlama olmaksızın, aktarılabilecek deneyimin yerine geçebilen öğeler sağlamaktır; bu da simgeleştirme yetimizin özünü ve dilsel geleneğin dayanağını oluşturur (Benveniste, 1995: 85).

Böylelikle, her ne kadar Benveniste 'simge' ve 'simgeleştirme' sözcüklerini kullanmamış olsa da, Lacancı açıdan arılar sinyal vermekte, fakat empirik olanın yerini alabilen öğeler olarak simgeler üretememektedirler. Simgeyi bu biçimde anlamak kaydıyla, Lacan'a göre Freud'un keşfi, insan doğasındaki etkilenimler alanının Simgesel alanla ilişkileri ve bu etkilerin anlamının,

gerisin geri, varlıktaki simgeselleştirmenin en radikal anlarına kadar uzandığıydı. Simgesel düzeni reddetmek, Freud'un keşfini unutuşa ve analitik deneyimi de yıkıma terk etmektir. Bu hususta, yukarıda gösterge niteliğinden söz ettiğimiz semptomun, bundan farklı olarak gösteren niteliğinden söz etmek açıklayıcı olacaktır. "Semptomun gösteren boyutu şunu söyler: Kendisini iradem dışında bana dayatan bu acı, ona sıkı sıkıya bağlı diğer olaylar arasında *Bir* olaydır ve göstergenin tersine, anlamlamada başarısızlığa uğrar" (Nasio, 2007: 21).

Bir *gösteren* biçimsel bir kategoridir. Neyi gösterdiğinin önemi yoktur. Lacancı kurama göre her semptomsal beliriş, üç ölçüte uymak kaydıyla 'gösteren olay' olarak nitelenebilir:

> 1. Gösteren daima konuşan bir varlığın gayriiradi beyanıdır. Herhangi bir jest, eğer öngörülmemişse, niyetlenilmişliğin büsbütün dışındaysa ve bilinçli bilginin ötesinde gerçekleşmişse gösterendir.
> 2. Bir gösteren anlamdan yoksundur; hiçbir anlama gelmez ve bu nedenle açıklanabilirlik ya da açıklanamazlık kategorileri içerisinde yer almaz. O sadece gösteren*dir*, gösteren olarak vardır, daha fazlası değil.
> 3. Gösteren, gösterenler bütününe bağlıysa bir gösterendir. Kendileriyle eklemlendiği diğerleri arasında *Bir*'dir. Gösteren *Bir*'in kendilerine zincirlendiği ötekiler, ya bir zamanlar etkin olmuş ya da henüz etkinleşmemiş, potansiyel halindeki gösterenlerdir (Nasio, 2007: 21-22).

Bir gösteren yalnızca öteki gösterenler *için* bir gösterendir. Bu ise sürekli bir kayma anlamına gelmektedir. Bir semptom, oldukça net bir biçimde yorumlansa dahi, uzun bir zaman sonra başka bir olay biçimi altında vuku bulması engellenmiş değildir. Ama elbette burada tekrarlayan şey biçimsel bir şeydir. Tikel gerçeklikleri bakımından tüm semptomlar farklıdırlar. Ama biçimsel değer ve gösteren değeri bakımından tüm gösterenler özdeştir, çünkü hepsi *Bir*'in yerine görünürler. Lacancı yineleme kavramının özü şudur: *Bir*'in yerini alan tüm olaylar, farklı maddi gerçeklikleri ne olursa olsun, biçimsel olarak özdeş yinelenirler. Yinelenen şey, gerçekte, hikâyemiz hakkında habersiz olduğumuz olguları bize öğreten, o zamana değin bilmedikleri-

mizi bize söyleyen bir mesajdır. Bu bakımdan son derece aydınlatıcıdır.

İrademizin ötesinde, semptomların yinelenmesini örgütleyen bir öğelerin-birbirlerine-göre-durumu söz konusudur ve bu öğelerin bu bütünü, çektiğimiz acıların yalnızca arzumuza bağlı olduğunu anlayalım diye bu mesajları gönderir gibidir. Böylelikle yinelemenin düzeninin ne olduğuna ilişkin soruyu da sorabilir duruma geliyoruz. İşte bilinçdışı hipotezine götüren yol burada belirmektedir. Semptomun acısını neden bakımından düşünmek, semptomdan bir gösterge oluşturmaktır; nasıllığı bakımından düşünmek ise onu gösteren olarak tanımaktır. Mesajın tam da yerli yerinde belirmesi, onu oraya yerleştirenin özne değil, bilinçdışı bilgi olduğu anlamına gelir. Bilinçdışı, öznenin taşıdığı ama habersiz olduğu bir bilgi düzenidir. Yinelemeyi düzenleyen bilinçdışı bilgidir.

Bir ikiye bölünür. Bir yandan maddi *bir* olaydır, diğer yandan ise geçmiş ve gelecek tüm diğer olaylar tarafından doldurulabilir *bir yer*dir. Bu ikinci anlamıyla o bir açık gösterendir. Buna bağlı olarak bilinçdışının yinelemenin bilgisi olduğunu söylemek, *Bir*'in yerini kaplamış ya da kaplayacak öğelerin geçidini düzenleyen bir bilgi düzeni olduğunu söylemektir. Bilinçdışı, kendisini, bir göstereni tanımlayan koşulları bir araya toplayan edimlerle, olaylarla ve sözlerle dışsallaştıran süreğen ve etkin bir süreçtir. Gösteren bir özneden diğerine sıçrar; bu nedenle yinelenen dizi, gösterenler zinciri, yinelenmiş ya da yinelenecek öğelerin düzenli çemberi, bu yapı, adı belirtilebilecek bir kimseye ait değildir. Kendi'ye ait bir yapı yoktur; Kendi'ye ait bir bilinçdışı yoktur. Aynı gösteren öğesinin farklı zamanlarda, farklı yerlerde ve farklı öznelerde ortaya çıkışı, yok oluşu ve yeniden ortaya çıkışı, ancak iyi kurulmuş bir aktarımsal ilişki koşulunda başlayan bir süreçtir.

Bir yokluktan yapılma bir mevcudiyet halindeki sözcük aracılığıyla, yokluk adlandırılmış olur. Mevcudiyet ve yokluğun bu eklemlenmiş çiftinden bir dilin anlam dünyası doğar ki şeylerin dünyası kendisini bunun içine yerleştirecektir. Yalnızca hiçliğin bir izi olarak cisim kazanan ve ortamı değiştirilemez olan şey

aracılığıyla, kavram, geçip gitmekte olana ilişkin bir istikrarı muhafaza ederek şeyleri doğurabilir. Şeylerin dünyasını yaratan şey, şeylerin özüne kendi somut varlığını veren sözcüklerin dünyasıdır.

İnsan böyle konuşur, çünkü onu bir insan yapan şey *simge*dir. Kendisinin bir grup tarafından tanınmasını sağlamış bir yabancı, aşırı bol armağanlarla karşılansa bile, bir topluluk oluşturan doğal grupların yaşamı evliliğe dayalı ittifak kurallarına ve evlilik tarafından belirlenen karşılıklı hizmetlere dayanır. Bir SiRonga deyişi şu biçimdedir: "Evlilik yoluyla edinilmiş bir akraba, bir filin kalçasıdır" (Lacan, 2005: 229). Evlilik bağları, akrabalık adlarıyla ilgili yasası, –tıpkı dil gibi– grup için, biçimi bakımından buyurucu, fakat yapısı bakımından bilinçdışı olan bir yeğleme düzeni tarafından yönetilir. Şimdi, teorisyenler, etnologlar tarafından ayırt edilen sınırlanmış ya da genelleştirilmiş mübadeleyi yöneten şeyin yapının uyumu ya da çatışmaları olduğu bu yapı içinde, kombinasyonların bütün bir mantığını yeniden bulmaktadırlar ve böylelikle de sayının yasalarının kökensel simgesellikte mevcut olduğu kanıtlanmaktadır. Bu yasaları kökensel simgesellik içinde okunabilir kılan şey biçimlerin zenginliğidir ki akrabalığın temel yapılarının bu biçimler içinde geliştiği bilinmektedir.

> Bundan çıkan sonuç da yasası altında yaşadığımız evlilik bağlarının karmaşık addedilen yapıları içinde, seçme özgürlüğüne sahip olduğumuza inanmamıza neden olan şeyin, bu yasaların daimiliğinin farkında oluşumuz olduğudur. Bu özgürlüğün rastgele uygulanmadığını bize gösteren şey istatistikse, bunun nedeni bu seçimin etkilerini öznel bir mantığın yönlendiriyormuş gibi görünmesidir (Lacan, 2005: 229).

Oedipus kompleksinin psikanalizin öznelliğe atfettiği sınırları damgaladığı yer de tam olarak burasıdır: Öznenin, evrensel bir topluluğun ortaya çıkışından beri kendisini açığa vurmuş olan ıraksayıcı hareketinin kendi bireysel varoluşu üzerindeki simgesel etkisini doğrulayarak, evlilik bağlarının karmaşık yapısının hareketine kendi bilinçdışı katılımı hakkında bilebileceği şey. Bu nedenle İlksel Yasa, evlilik bağlarını düzenleyerek doğanın hü-

kümranlığı üzerine kültürün hükümranlığını geçiren, ilkini evlilik yasasına tabi kılan Yasadır. Öznenin seçmesinin yasaklanmış olduğu nesneleri anne ile kız kardeşe indirgeyen modern eğilim tarafından açıkça ortaya konduğu üzere, ensest yasağı, sadece, söz konusu Yasanın öznel eksenidir. Bu yasa bir dil düzeniyle özdeştir. "Çünkü akrabalık ilişkilerini düzenleyen adlar olmaksızın, kuşaklar üzerinden akıp giden soy çizgisini düğümleyen ve ören tercihlerin ve tabuların düzenini hiçbir iktidar kuramaz" (Lacan, 2005: 229-230). Bu da kuşakların birbirine karışması anlamına gelir ki bütün geleneksel hukuk biçimlerinde olduğu gibi Kitab-ı Mukaddes'te de bu durum Sözün ihlali olduğu için lanetlenmiştir ve günahkâr kişinin terk edilmesi buyrulmuştur.

Tarihin şafağından beri babanın kişiliğini yasanın figürüyle özdeşleştirmiş olan Simgesel işlevin zemini ise *babanın adı*dır. Büyük Borcun hareketini devam ettiren şey ise Sözün meziyetidir. "Kutsal *hau* ile ya da her yerde ve her zaman hazır olan *mana* ile özdeşleştirilmiş ihlal edilemez Borç, kadınların ve eşyaların gönderildiği seferlerin, asla başarısızlığa uğramayan bir döngü içerisinde, başlangıç noktasına, hepsi de özdeş bir kendilik taşıyan başka kadınları ve başka eşyaları getirmesini garanti altına alır" (Lacan, 2005: 231). Bu özdeş kendiliğe Lévi-Strauss 'sıfır-simge' adını vermekte ve böylelikle de Sözün gücünü cebirsel bir gösterge formuna indirgemektedir.

Simgeler insan yaşamını bir ağla öylesine kuşatırlar ki insan daha dünyaya gelmeden, onu "et ve kemik" olarak doğuracak olan kimseleri bir arada tutarlar. Bir insan daha dünyaya gelmeden Simgesel yeri hazırdır ve o insan o *yer*e doğar. Eğer arzu, dil döngülerinin onu yöneltt iği müdahale ve itimlerdeki konumunu sürdürmezse, canlı varlığın içine doğduğu kölelik ya da ihtişam yok olacaktır. Fakat bu arzunun tatmin bulması için önce, ya sözün akordu ya da prestij mücadelesi aracılığıyla, ya Simgeselde ya da İmgeselde tanınması gerekir. Bir analizde önemli olan, bu arzunun öznede ayakta tuttuğu kıt gerçekliği, simgesel çatışmalar ve imgesel sabitlemeler ile ilgili olarak açığa çıkarmaktır ve arzunun tanınmasını sağlayan patika da analizdeki özneleraarası deneyimdir. Böylelikle görüyoruz ki sorun, söz ile dilin öznedeki

ilişkileri sorunudur.

Bu ilişkilerde üç paradoks söz konusudur. İlki delilikle ilgilidir. "Delilik halinde, bir yandan tanınma edinmeye çalışan bir tür sözün negatif özgürlüğünü (ki bunu aktarımın önündeki engel olarak adlandırıyoruz) ve diğer yandan da özneyi diyalektikten yoksun bir dil içinde nesneleştiren bir yanılsamanın tekil biçimini ayırt etmemiz gerekmektedir" (Lacan, 2005: 231). Delilikte sözün yokluğu, öznenin konuşmak yerine hakkında konuşulduğu bir söylemin şablonları aracılığıyla açığa çıkar; burada, bilinçdışının taşlaşmış biçimler içindeki simgelerinin, kendi yerlerini, mitlerin bizim mit koleksiyonumuz içinde sunulduğu mumyalanmış biçimlerinin yanı sıra, bu simgelerin doğal tarihinin içinde bulduklarını görürüz. Fakat öznenin bu simgeleri üstlendiğini söylemek yanlış olacaktır. Bunları tanıma konusundaki direnç bir hayli güçlüdür.

İkinci paradoks, psikanalitik keşfin ayrıcalıklı bir alanı tarafından temsil edilir: Farklı nevrozların kurucu ekonomisi içindeki semptomlar, ketleme ve kaygı. "Burada söz, bilinci düzenleyen somut söylemin dışına atılmıştır, fakat kendi ortamını, öznenin kendi ilişkisel yapılanmalarını düzenleyen ve *Unwelt* ile *Innenwelt* arasındaki sınırda yer alan doğal işlevlerinde ya da imgelerde bulur. Burada bir semptom, öznenin bilincinden bastırılmış bir gösterilenin gösterenidir" (Lacan, 2005: 232). Bedenin kumuna ya da Maya perdesine yazılmış bir simgedir. Semantik belirsizlik aracılığıyla dile katılır. Fakat bütünüyle işlevsel bir sözdür, çünkü kendi şifresinin içinde ötekinin söylemini barındırır. Lacan'a göre Freud, bu sözü deşifre ederek simgelerin ilk dilini keşfetmişti: Histerinin hiyeroglifleri, fobinin armaları, takıntılı nevrozun labirentleri, iktidarsızlığın büyüsü, ketlemenin bulmacaları, öz-cezalandırmanın mühürleri, sapkınlığın girdiği kılıklar; bütün bunlar incelememizin çözdüğü simyasal öğelerdir.

Dilin sözle ilişkisindeki üçüncü paradoks, söylemin nesneleşimi içinde kendi anlamını yitiren özneye ilişkindir. "Bu, öznenin bilimsel uygarlığımız içindeki en temel yabancılaşmasıdır ve öznenin kendisi hakkında konuşmaya başlamasıyla, ilk

olarak bu yabancılaşma içerisinde karşılaşırız. Lacan, buradaki yabancılaşmayı çağımızın bilim dilinin nesnelciliğine ve bu dil dolayısıyla çağımızda gelişen aşırı nesnelciliğe bağlar" (Lacan, 2005: 233). Bunun ürettiği sahte iletişim, insanın kendi varoluşunu ve ölümünü unutmasına ve böylelikle de kendi yaşamının tikel anlamını yanlış kavramasına yol açmaktadır. Eğer özne bir gerileme ve kıvrılma yoluyla, kendi beninin, onun imgesel kahramanlıklarını içerdiği bir durumun içini yeniden keşfetmezse, direnemeyip yenilmek zorunda kalacağı bir 'her şeye inanırlık' haline sınırlar çekmesi bir hayli zorlaşacaktır. Lacan, Ben, üst-ben ve İd'in ayrışmış üçlüsü içinde, psikanalizin mitik manipülasyonları aracılığıyla ona bir başka yabancılaşma fırsatı sunulduğunda, psikanalistin sorumluluğunu bu kadar ağır kılanın da bu olduğunu belirtir. "Burada sözü bloke eden bir dil duvarı vardır ve kültürümüzde 'normal' insanların söyleminin bir izleğinden başka bir şey olmayan sözellik karşıtı önlemler, bu duvarın kalınlığını arttırmaktadır. Bu durum ile delilik arasındaki benzerlik, açıkça, hakiki söze yönelik taleple ilintilidir" (Lacan, 2005: 234).

Ve elbette kılavuzumuz dilbilimidir. *Fonem*'in, kavranabilir en küçük semantik öğeler tarafından biçimlendirilen bir karşıtlıklar çiftleri işlevi olarak kaydedildiği matematikselleştirme biçimi, bizi, Freud'un nihai öğretisinin mevcudiyetin ve yokluğun bir sözel çok anlamlılık içindeki simgesel işlevin öznel kaynakları olarak işaret ettiği temellere götürmektedir. "Herhangi bir dilin çok az sayıdaki bu türlü fonemik karşıtlıklardan oluşan bir gruba indirgenmesi, o dilin en yüksek düzeydeki biçimbirimlerinin de aynı özenle biçimselleştirilmesine önayak olarak, bizim alanımızdaki sıkı bir yaklaşım olanağını da erişimimize açmaktadır" (Lacan, 2005: 235-236). Lacan'ın psikanalizi ele alış biçimine paralel bir rotayı izleyen etnografi, mitleri, mit-birimlerin eşsüremliliği uyarınca deşifre ederek bu yaklaşımı zaten kullanmaktadır. Lacan, Lévi-Strauss'un Freud'un bilinçdışı adını verdiği alanı fethetmekte olduğunu belirtir:

Sembolik işlevin uygulayıcıları olduğumuz halde, bu işlevin derinlemesine bir incelemesinden uzak duruşumuz oldukça şaşır-

> tıcıdır. .. Çağdaş antropoloji tarafından kendisine verilmiş olan öncü rol dolayısıyla, Linguistik bize bir kılavuz olarak hizmet edebilir. ... Freud'un bilinçdışını yerleştirmiş olduğu alanı halihazırda Lévi-Strauss'un –evlilik bağlarını ve akrabalıkları düzenleyen toplumsal yasalar ile dil yapılarının mitlerinin bağlantılı olduklarını ileri sürmek yoluyla- fethetmekte oluşu çarpıcı değil midir? Bundan böyle genel bir sembol kuramını, bilimlerin yeni bir sınıflandırılışının ekseni yapmamanın olanağı yoktur (Lacan, 2005: 235-236).

Lacan'ın yeni simgesel biliminde insan dili –oluşturulan tüm diğer yapı çeşitlemelerinin ana modeli olmak bakımından– bir gerek koşul, bir olmazsa olmaz olduğu halde, analistleri sistem anlamında yeni bir simgesellik kavrayışına teşvik etmeye koyulduğunda yardım için bir dilbilimciye değil de bir antropologa, Claude Lévi-Strauss'a başvurmasını Malcolm Bowie tuhaf bulur (Bowie, 2007: 63). Fakat iki olguyu gözden kaçırıyor gibidir. İlk olarak Lévi-Strauss'a başvurunun temel nedeni, dilbilimin sunduğu aygıtların dilbilimden çok başka bir alanda son derece işe yarar olduklarını göstermesidir. İkinci olarak da Lévi-Strauss, öznenin yerinin simgesel niteliğinin konumlandırılması konusunda, biçimsel olanın ötesinde bir yardım sağlamaktadır. Bu ikisinin bir araya gelmesi, Lacan'a genel bir simge teorisini insan bilimlerinin ekseni kılmak gerektiğini söyleme fırsatı sunmaktadır.

Simgesel işlev, kendisini, öznede, ikili bir hareket olarak gösterir: İnsan, eylemini bir nesneye yöneltir, fakat yalnızca, onu uygun zamanda kendi temel nitelikli yerine geri götürmek için yapar bunu: "Örneğin bizim toplumumuzda üretim aşamasında çalışan birinin, ilk evrede kendisini proletaryanın bir üyesi olarak kabul etmesi ve ikinci evrede de proletaryanın bir üyesi olarak bir genel greve iştirak etmesi" (Lacan, 2005: 238). Ya da matematiksel bir örnek vermek gerekirse, birinin, ilk evrede iki niceliği iki tam sayı biçiminde nesneleştirmesi ve söz konusu nicelikleri bu sayıları kullanarak toplaması. Linguistik referanslar, dildeki eşsüremli yapılanmaları artsüremli yapılanmalardan ayırarak, bize, dirençlerin ya da aktarımların yorumlanması sırasında dilimizin aldığı farklı değerleri daha iyi anlama ve takın-

tılı nevrozdaki bireysel mitin yapısı ile gerilemenin niteliklerini ayırt etme olanağı sağlamaktadır. Psikanaliz, yalnızca kendi deneyiminin özsel boyutlarını –bunlar öznelerarası bir mantık ve öznenin zamansallığıdır– uygun bir şekilde biçimleştirerek kendi teorisine ve tekniğine bilimsel temeller sağlayabilir (Lacan, 2005: 238-239).

Böylelikle Lacan, psikanalitik deneyimi, kendisinin temeli olarak söze ve dile geri götürmek hedefini net bir biçimde ortaya koymuş olur. *Deneyim* psikanalist tarafından beklenen bir anlar dizisidir, bir an görünüp kaybolan anlar dizisi ve daha da fazlası, ideal anlar dizisidir. Fakat gene de deneysel, duyusal bir tarafı; hastanın söylediği ama ne söylediğini bilmediği o an gibi ortaya çıkan, duyular tarafından algılanabilir bir tarafı da vardır. Bu, kem küm etme anıdır; hastanın kekelediği yerdir, duraksadığı ve sözünün tükendiği andır. Deneyim, bir sözün sınır noktasını, sözün başarısızlığa uğradığı anı oluşturur. Sözün başarısızlığa uğradığı yerde *jouissance* ortaya çıkar. Beden dile boyun eğer. "Biz konuşan varlıklarız. Biz sadece konuşan varlıklar değiliz; biz dilin yerleştiği varlıklarız. Sadece bu da değil; dil tarafından kat edilen, bizden önce gelen, bizi altüst eden, bizi yakalayan bir sözün taşıyıcılarıyız. Dil bize yerleşir ve dilin etkisine maruz kalırız. Fakat ne zaman ki dil ya da daha kesin olarak bir gösteren, benim dışımda, haberim olmaksızın söylenen bir *söylenen* biçimini alır, o zaman ilave bir öğe gelir: Bedenin etkilenmesi" (Nasio, 2007: 48). Öznenin dille ilişkisine dair psikanalitik anlayış, öyleyse değerini ve tüm gücünü, sadece öznenin ne söylediğini bilmeksizin söylemesinde değil, ama özellikle de öznenin söz tarafından ters düz edilmesi esnasında, bedenin söz tarafından yakalandığını düşünüyor olmamız kesin koşulunda bulur. Elbette burada söz konusu olan, *zevk* olarak bedendir.

O halde Freud'un şu belirlemesini hatırlamak yerinde olacaktır: "Psikanalist eğer kendisini kendi bilinçdışı zihinsel etkinliğine bırakırsa, düşünmekten ve bilinçli beklentilere hazırlanmaktan mümkün olduğunca kaçınırsa, duyduklarından hiçbirini özel olarak belleğinde tutmak istemeyip hastanın bilinçdışını bu şekilde kendi bilinçdışıyla yakalarsa en uygun tarzda davranmış

olur" (Freud, 1961: 3916). Bu hâl, dişil türden bir ifadeye göre de adlandırılabilir: Tez-kanar gibi yapmak! Bunun dişil bir ifade olarak tarif edilmesinin nedeni, kadınsı konumun saklama biçimiyle, örtüyü kullanma biçimiyle karakterize olmasıdır: Kadın başkasından değil, kendisinden saklar. Ötekinin gözlerinde kaybolmak için değil de kendisini kendi için bir ar jestiyle örter; bu öylesine kendiliğinden bir jesttir ki doğal olarak bütün bedene yayılıyormuş gibi görünür. Tez-kanarlık kadınlığa özgü; ötekine değil, ama kendisine dönmüş bir kadınlığa özgü bir haldir. Tipik bakımdan kadınsı olan bir kendini örtme biçimidir.

Kadınlık ve erkeklik, her kişinin [cinsiyetinden bağımsız olarak] kendi bedenini kendine has biçimde saklayarak yaşarken sahip olduğu özgül tarza göre tanımlanan konumlardır. Bunlar nesnenin örtülmesinde iki farklı kiptir; bunlar *jouissance*'ı kaplamanın ve giydirmenin iki ayrı biçimidir. Kadın gizlediğinde, sanki kendisini kendisinden saklıyormuş gibi, ötekiyle fazla ilgilenmeden saklar, bundan dolayı gizemini şöyle bir görülüvermeye bırakır; oysa erkek eğer gizlerse önce ötekinin gözlerinden saklar ve dolayısıyla gizleme isteği öyle güçlenir ki kendini maskeleme jesti aleni hale gelir. Kadın gizlediği zaman gizemi sunar ve sürprize yer bırakır, erkek ise muammayı dağıtır ve soruları bastırır. Elbette burada iş başında olan fikirler, Lacan'ın cinsleşime, cinsiyet ayrımlarının oluşmasına ilişkin fikirlerdir ve bunların temelinde Lacan'ın Oedipus Kompleksine ilişkin yorumu bulunmaktadır.

Lacan'a göre içerisinde yaşadığımız ilişkiler, erkekleri ve kadınları toplumsal anlamların simgesel daireleri içerisine yerleştirmektedir ve bu nedenle, bu ilişkilerin içinde yer alan gerçek insanlarla, erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkileri düzenleyen Simgesel yapıları birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bizim toplumlarımızda, simgesel ve bilinçdışı ilişkilerimizi belirleyen temel yapı Oedipus kompleksidir. Daha kesin olarak ifade edilirse, Oedipus kompleksi, daha sonra göreceğimiz üzere İmgeselin asla basitçe ikili bir yapıya sahip olmamasına -işin içinde her zaman bir üçüncü unsur bulunmaktadır- karşın, anne ile çocuk arasında İmgesel aşamada tesis olmuş bulunan ikili ilişkiyi ko-

paran üçgen bir yapı arz eder. Anne, çocuğun beslenme, bakım ve gıda gereksinimlerini yerine getirdiği müddetçe, çocuğun ilk deneyimleri, annesine olan mutlak bağımlılığı tarafından karakterize edilir. Aynı esnada çocuk, annenin/ötekinin arzusu çevresindeki muammayla yüz yüze gelir: Ötekinin arzusu içinde ben neyim? Çocuğun bu soruya verdiği yanıtlar, Oedipus kompleksinin çözümünde hayati bir yere sahiptir.

Freud'a göre, çocukluk esnasında, her iki cins için de tek bir üreme organı, yani erkek üreme organı söz konusudur; bu nedenle üreme organlarının önceliği değil, *fallus*un önceliği vardır. Freud, her iki cinsin de kadının penisinin yokluğunu inkâr ettiğini ve orada olmadığı halde, onu gördüğüne inandığını varsaymıştır: "Çocukların penisin olmadığında ilişkin ilk izlenimlere nasıl tepki verdiklerini biliyoruz. Bu olguyu reddederler ve kendilerindeki gibi bir penis gördüklerine inanırlar" (Freud, 2000: 299). Fakat eninde sonunda penisin yokluğunu kabullenmeye zorlanırlar ve bu yokluğun muhasebesini kastrasyon fikriyle yaparlar. Erkek çocuk, kız çocuğunu iğdiş edilmiş bir erkek olarak görür ve kız çocuğu bir penise sahip olmadığını ve hiçbir zaman da olamayacağını kabullenmek zorundadır. Freud, gerçek bir bedensel organ olarak penis ile cinsel ayrımın bir göstereni olarak 'fallus' arasında herhangi bir ayrım yapmamıştır. Freud'un çalışmalarındaki fallus, erkek cinsel organına yönelik gönderimini her zaman muhafaza etmiştir. Buna karşılık Lacan, *fallus* ile erkek üreme organı arasında bir ayrıma gider: "Fallus ilk olarak ve her şeyden önce bir gösterendir ve Lacan'ın sistemi içinde özellikle ayrıcalıklı bir gösterendir" (Homer, 2013: 19-80). Fallus, temelde imgesel bir nesne –annenin arzusunu doyuracağı varsayılan bir nesne– olarak işlev görür. Ardından arzunun doyurulamaz olduğunun ve fallusun da bir nesne olarak erişimin ötesinde bulunduğunun kabulü aracılığıyla simgesel bir işlev edinir.

Çocuk, hayatının bir döneminde, annesinin arzusuyla özdeş ya da annesinin arzusunun biricik nesnesi olmadığını fark edince, bir kez daha annenin arzusunun nesnesi olmaya ve o çok mutlu birliğin ilk durumuna geri dönmeye çalışacaktır. Anne ile

çocuk arasındaki 'imgesel birlik'te meydana gelen kopuş, arzunun hareketini ve eşzamanlı olarak anlamlama sürecini başlatır. Anne ile çocuk arasındaki basit ikili ilişki, böylelikle çocuk, anne ve annenin arzusunun nesnesi arasındaki üçgen bir ilişkiye dönüşür. Çocuk arzunun *o nesnesi* olarak annesini baştan çıkarmaya girişir. Lacan, bu üçüncü terimi İmgesel Fallus olarak adlandırır. Çocuğun, annenin arzusunun nesnesi olabilmek için sahip olunması gereken şey olarak tahayyül ettiği şey imgesel fallustur ve annenin arzusu genellikle babaya yönelmiş olduğu için, babanın fallusa sahip olduğu varsayılır. Annenin arzusunu doyurma çabası aracılığıyla, çocuk, annesinin kaybetmiş olduğunu farz ettiği nesneyle özdeşleşir ve annesi için o nesne halini almaya girişir. Fallus, çocuğun zihninde, kaybolmuş ve telafi edilebilir bir gerçek nesneyle birleştirilmiş olması anlamında İmgeseldir. Lacan'a göre Oedipus kompleksi bu imgesel fallusla özdeşleşmeyi bırakma ve onun bir gösteren olduğunu, ilk etapta da aslında hiç orada olmamış olduğunu onaylama sürecini içerir. Bu nedenle Freud'un kastrasyon adını verdiği şey, çocuğun, kendisini, bir şeylerini -fallus- 'yitirmiş' olarak tanımasını içeren simgesel bir süreçtir. Lacan'a göre kastrasyon, erkek çocukların sadece, fallusa 'gerçekte' asla sahip olamayacaklarını kabullenmek yoluyla simgesel olarak 'sahip olabileceklerini' kabullenmelerine karşılık, kız çocuklarının da anneleriyle 'fallik' özdeşleşmeyi bir kere bıraktıktan sonra bir fallusa 'sahip olmadıklarını' kabullenmeleri sürecini içerir.

Bu süreçte, kız çocuğu sevgisini anneden babaya aktarır, çünkü Freud'un penis kıskançlığı adını verdiği bir süreç içerisinde, kendisinin de annesinin de bir penise sahip olmadığını fark eder. Bunun ardından anne, bir sevgi nesnesi olmaktan çıkar ve babanın sevgisi yolunda bir rakibe dönüşür. İlk başta kız çocuğu, bir penise sahip olmadığı için annesini değersiz görür ve arkasından da kendisini de aynı kıldığı için annesine içerlemeye başlar. Freud'un önündeki sorun, kız çocuğunun bir aşk nesnesi olarak babadan vazgeçmesi ve annesiyle yeniden özdeşleşmesi gerekliliğinin nedenini ortaya koyamıyor oluşuydu. Oysa Lacan'a göre kastrasyon, Freud'un geliştirmiş olduğundan çok daha farklı bir

süreçtir ve her iki cins için de temel bir kaybı, yani bir kimsenin kendi *jouissance*'ının bir kısmından feragat edişini içerir. Arzulayan özneler olarak varlığa gelebilmek için, *jouissance*'ımızın bütüncül tatmininin imkânsızlığını kabullenmeye zorlanırız. Kastrasyon, fallusun, göstereni olduğu temel kayba işaret eder.

Elbette bunun vardırdığı sonuç, erkek çocukların bir fallusa *sahip*miş 'gibi davranabilir' olmalarına karşılık, kız çocuklarının fallus *olmak* durumunda olmalarıdır. Böylelikle erkek çocuklar, Ötekinin (kadınlar) arzu nesnesine sahipmiş *rolüne girerler*. Fakat bu sadece "-mış gibi yapma"dır; çünkü fallusa hiçbir zaman sahip olmamışlardır, fallus her zaman bir başka yerdedir. Öbür yandan kadınlar, anneyle özdeşleşmeden ve Ötekinin (erkekler) arzusunun nesnesi halini almadan önce, fallusa 'sahip olma' inancından vazgeçiş konusunda daha karmaşık bir sürecin içinden geçerler. Lacan, kadınların, fallus *olmak* için, içinden geçerek, kendilerinin özsel bir parçalarından vazgeçtikleri bu süreci maskeli balo kavramıyla ilişki içine sokmuştur. Lacan, maskeli balo kostümü düşüncesi içinde, 'dişil cinsel tutum'u, başlı başına bir şey olarak görür; yani dişil libidinal yapının oluşturucusu, maske ya da örtüdür. Başka bir ifadeyle, maskeli balo kostümü, dişilliğin bir tasarımıdır, fakat bu durumda da dişillik bir tasarım durumundadır: Kadının tasarımı. Maskeli balo düşüncesinin öne çıkardığı şey kadınların *özsel* kimliği değil, söz konusu kimliğin *inşa edilmiş* doğasıdır: Maskeli balo, kadının aynı anda hem varolduğunu hem de varolmadığını söyler. "Kadının kimliği ve cinsel gelişimi açısından, kız çocuğu, önce babayla ve ardından anneyle özdeşleşmelidir. Bu nedenle kadınların önündeki sorun, kadınsılık maskesine bürünüp bürünmedikleri değil, bu maskenin *üzerlerine ne kadar oturduğudur*. Kısacası, *kadınsılık maskeli balo kostümüdür*" (Homer, 2013: 142). "Kadın gizlediğinde, sanki kendisini kendisinden saklıyormuş gibi, ötekiyle fazla ilgilenmeden saklar" ifadesinin anlamı budur. Analistin kadınsı bir konum seçmesi gerekliliği de anlamını bu zeminde bulmaktadır.

Bir analistin işlevi *Bir*'in yerine yerleşmiş olan gösterenin yenilenmesini *kolaylaştırmak* olduğu için kadınsı bir davranış

örüntüsünün içerisine yerleşmelidir. Zira bilinçdışı otomatik olarak etkin olsa ve yinelemenin otomatizmi gevşemese bile, analist falan gösterenin *Bir*'in yerinde öylece donup kaldığını ya da *jouissance*'ın *Bir*'in yerini ele geçirdiğini ve gösteren sisteminde durgunluk yarattığını görmek şeklinde bir engelle karşılaşabilir. Analist gösterenin yinelenmesinin akıcılığını canlı tutar, arzuyu canlı tutar. Arzuyu kollamalı, korumalı ve kuvvetlendirmelidir.

Analist, öznenin sözünü özgürleştirmek için onu kendi arzusunun dilinin içerisine yerleştirir ki bu, kendisine bilinmez kalarak zaten konuşmakta olduğu *ilksel dildir*. Bu dil içinde özne kendi semptomunun simgeleriyle konuşur. Freud'un rüyalarda deşifre etmiş olduğu dil de bu ilksel dildir. Terimin analizdeki anlamıyla binlerce simge mevcutsa da bunların hepsi bir kimsenin kendi bedenine, akrabalarına, doğumuna, yaşamına ve ölümüne gönderim yapar. Bu hakikat, simgenin, bilinçdışına itilmiş olsa bile, kendisinde baskılamanın izini taşımamakta olduğunun anlaşılmasını sağlamaktadır. Çünkü öznedeki etkilerini, kendisini duyulur kılmakla zaten göstermektedir.

Simgelerin *ilksel* niteliği, onları, diğer bütün sayıların kendilerinden oluşturulduğu sayılara benzer kılmaktadır. Bir dilin bütün semantik-birimlerinin altında simgeler yatar; bu nedenle sözün tam çağrışımsal gücünü yeniden canlandırabilmek için, simgesel yer değişimi, terimin çağrıştırdığı ikincil anlamları nötrleştiren bir metaforu takip etmek gerekmektedir. Psikanaliz dilin (langue) kaynaklarını, özellikle de poetik metinlerde somut bir biçimde gerçekleştirilmiş olanları kendi içerisine yedirmelidir.

Simgeselleştirme işlevi içinde söz, öznenin, konuşucuyla tesis edilmiş bir bağlantı aracılığıyla –yani bir anlamlama etkisinin ortaya çıkışıyla– hitap edilen kimseye dönüştürülmesi eğilimindedir. Bu, iletişimin dil içindeki yapısına bir kere daha dönülmesini ve 'göstergeler olarak dil' biçimindeki yanlış anlamanın savuşturulmasını gerektirmektedir. Bir dilin söz değeri, dilin bizde üstlendiği öznelerarasılık tarafından ölçülür. Dilin söz içindeki işlevi bilgi vermek değil çağrıştırmaktır. Söz içinde ara-

yışında olduğum şey ötekinin bir tepkisidir. Beni bir özne olarak oluşturan şey benim sorumdur. Öteki tarafından tanınmak için, olmuş olanı yalnızca olacak olan açısından sunarım. "Ötekine ulaşmak için, onun bana yanıt vermek üzere benimsemesi ya da reddetmesi gereken bir adla çağırırım onu" (Lacan, 2005: 247). Kendimi dilde tanımlarım, fakat sadece kendimi bir nesne olarak dilin içinde kaybetmek suretiyle. "Benim tarihimde gerçekleşen şey ne bir vakitler olmuş olduğum şey olarak *geçmiş*tir, ne de Benim ne olduğum olarak geçmişin süreğenliğidir; burada söz konusu olan hangi oluş süreci içinde olduğum bağlamında ne olacağım biçimindeki geleceğe önsel haldir; şimdiki halimin potansiyelliğidir" (Lacan, 2005: 247).

> Konuştuğum kimseye her ne olursa olsun bir adla seslenirsem, onu, öznel işlevi reddetmek için bile olsa bana yanıt vermesi için üstlenmek durumunda olduğu öznel işlevden haberdar etmiş olurum. Benim tepkimin kritik işlevi bu biçimde belirir ve bu işlev, kimilerinin ileri sürdüğü gibi özne tarafından kendi söylediğinin onaylanması ya da reddedilmesi değil, aksine onun bir özne olarak hakikaten tanınması ya da ilga edilmesidir. Analistin söz aracılığıyla her müdahalesindeki sorumluluğunun doğası budur (Lacan, 2005: 247-248).

Özne tarafından algılanan sözlü müdahaleler, yalnızca öznenin yapısının bir işlevi olarak alımlanmakla kalmazlar, ayrıca bu türdeki her müdahale, kendi biçimine bağlı olarak yapılandırıcı bir işlev de üstlenir. Söz, bize dilin bir armağanıdır ve dil maddi olmayan bir şey değildir. Sözcükler, özneyi büyüleyen beden imgeleri içinde yakalanmışlardır. Histeriği 'hamile bırakabilir', çiş yapmakla ilgili tutkuların akışını ya da para tutkusuyla dolu zevklenmede temsillenen dışkıyı temsil edebilirler. Daha da ötesi sözcükler, simgesel yaralar açabilir ve kurbanı özne olan imgesel edimleri tamamlayabilirler. "Bir kimsenin bir bütün olarak söylemi, analitik ilişki tarafından anlık olarak belirlenen beden imgesindeki erojenliğin yer değişimlerinin izlenmesi yoluyla erotize edilebilir. Böylesi bir dönüştürümle söylem fallik, anal-erotik ya da hatta anal-sadistik bir işlev yüklenebilir. Böylelikle söz, öznedeki imgesel ya da hatta gerçek bir nesne olabilir" (La-

can, 2005: 248).

Analiz, kendisine hedef olarak yalnızca hakiki sözün serüvenini ve öznenin kendi tarihini bir gelecekle ilişkisi içinde gerçekleştirimini belirleyebilir. Bu diyalektiği muhafaza etmek, analizin her türlü nesneleştirici yönelimine doğrudan karşıdır ve bu zorunluluğu aydınlatmak, hayati bir önem taşımaktadır. Asıl mesele, özneyi, kendi hikâyesinin içinde, nevrozun gerçekte, kendisine bir tepki olduğu simgesel borcun oluşturduğu doldurulamaz boşluğu keşfedebileceği bir duruma taşımaktır. Analizde özneye bir tepki gösterebilmek için gerekli yöntem, ilk önce Ben'in nereye yerleştirilmiş olduğunu, bir başka deyişle, öznenin *kendi sorularını* kimin aracılığıyla ve kimin için sorduğunu saptamaktır. Bu bilinmediği takdirde, orada tanınması gereken arzuyu ve bu arzunun yönelmiş olduğu nesneyi yanlış yorumlama tehlikesi bulunmaktadır. "Histerik bu nesneyi incelikli bir gizlice sevişme düşüncesi içerisinde kendisine çeker ve histeriğin Ben'i, bir üçüncü şahıs şeklindedir ve o, bu üçüncü şahıs sayesinde, kendi sorusunu canlandıran nesneden keyif alabilir. Takıntılı kişi, nesneleri kendi narsisizminin kafesine sürükler ve kendi sorusu, ölümcül figürlerin çoğalmış bahaneleri içerisinde, bu nesnelerin içinde yankılanır" (Lacan, 2005: 250).

Bütün bu düşünce akışının temel motivasyonunu, analistin özneye yabancılaşmamasının bir yolunu bulmak oluşturmaktadır ve Lacan, bunu başarabilmek için yeniden dilbilimin yardımına başvurur: "Eğer özneye yabancılaşmak istemiyorsanız, söylemin anlamını, öznenin Ben'i ile söylemin Ben'i arasına yerleştirmek zorundasınızdır" (Lacan, 2005: 250). Lacan bu Ayrımı Benveniste'e borçludur. *Ben* adılının kullanım edimlerinin bir gönderim sınıfı oluşturmadığını, çünkü bu edimlerin özdeş olarak gönderme yapabileceği ve *ben* olarak tanımlanabilecek bir 'nesne'nin olmadığını belirten Benveniste, *ben* ve *sen* adıllarının gönderme yaptığı gerçekliğin yalnızca bir söylem gerçekliği olduğunu söyler (Benveniste, 1995: 174). Ben yalnızca bir söz edimi çerçevesinde tanımlanabilir. Kaydırıcı bir kategoridir söz konusu olan. Böylelikle ben adılının işlevi, Alex Murray'in ifadeleriyle, dilden başka bir şeyin söz konusu olmadığını gös-

termektedir (Murray, 2013: 30).

Lacan, öznenin Ben'i ile analistle konuşan mevcudiyetin özdeş olduğu düşüncesine sadık kalınırsa, söz konusu ayrımı yapabilmenin imkânının olmadığı uyarısında bulunur. "Nesneleştirici bir düşünüş biçimine yönelik ayartı üreten topografi terminolojisi bu hatayı beslemekte ve algı-bilinç sisteminin öznesi olarak tanımlanan Ben'den, mutlak bir gerçeklikle ilişki içinde tasarlanan Ben'e bir kaymaya neden olmaktadır" (Lacan, 2005: 250-251). Bu türlü bir kayma, Freud'un id, ben ve üstben'den oluşan topografyasının metapsikolojiye tabi kılınmamasından kaynaklanmaktadır. Oysa metapsikoloji olmaksızın bu topografya anlamsızlaşmaktadır.

Analiz adeta fantazmatik bir iletişim içerisindeki iki bedenin ilişkisi içinde, analistin özneye, kendisini bir nesne olarak kavramasını öğrettiği bir etkinliğe dönüşmektedir. Öznellik, yalnızca bir yanılsama olarak paranteze alınmak üzere analize taşınmakta ve Söz de yaşanmış bir deneyime yönelik bir araştırma olmaktan çıkarılmaktadır. Böylelikle özne, analistin kendi müttefiki olarak konumlandırdığı ve gerçekte analistin kendi Ben'i olan bir Ben'e uymak zorunda olan bir nesneye indirgenmektedir. Elbette burada işlemekte olan şey analistin kendi karşı-aktarımıdır. Burada Lacan'a göre söz konusu olan şey, analistin, simgeleri yorumlamak suretiyle semptomun kaybolmasını sağlıyor oluşunun yarattığı büyüleyici duruma kapılmasıdır. Elbette bu da psikanalizi büyü ile bilim arasındaki ikileme sıkıştırmakta ve Lacan, dinleyicilerini psikanalizin bir bilim olmasının yolunun söze ve dile vereceği ağırlıktan geçtiğine ikna etmeye çalışmaktadır. Analistler genellikle büyüsel düşünme suçunu hastalarına yüklemektedirler. Oysa "bizi [analistleri], öznenin gerçekliğini dil duvarının ötesinde aramaya sevk eden yanılsama, özneyi, kendi hakikatinin orada, analistte olduğuna inanmaya götüren yanılsamayla aynıdır. Onun bizim nesneleştirici müdahalelerimize bu kadar açık olmasının nedeni de budur" (Lacan, 2005: 254).

Analitik deneyimdeki Gerçek, olumsuz biçimler içinde örtülü kalır, fakat konumlandırmak o kadar da zor değildir. Gerçekle,

örneğin etkin müdahaleler olarak kınadığımız durumlar içinde karşılaşırız; fakat elbette Gerçeğin tanımını bu biçimde daraltmak yanlış olacaktır. Çünkü analistin sakınımı –tepki vermeyi reddetmesi– da analizdeki Gerçeğin bir öğesidir. Simgesel ile Gerçek arasındaki bitişme yeri de bu olumsuzlukta yatmaktadır. Bu, analistin eylemsizliğinin Gerçek olan her şeyin rasyonel olduğu ilkesinde doğrulanan bilginin ve yeniden fakat değişik bir ölçüyü bulma işinin özneye kaldığı biçimindeki bir sonuç motifinin üzerine kurulu olması olgusundan kaynaklanır. "Bu sakınım belirsiz bir biçimde sürdürülüyor değildir; öznenin sorusu hakiki bir söz biçimini aldığı zaman onu tepkimizle onaylarız; fakat hakiki söz, kendi tepkisini zaten kendi içinde barındırmaktadır" (Lacan, 2005: 255). O halde analistin yaptığı şey, gerçekte, öznenin sözüne diyalektik noktalamalarını vermek olmalıdır. Böylelikle Lacan'ın düşüncesi bir diğer uğrağa gelmiştir: Simgesel ile Gerçeğin *zamanın işlevi* içinde bir araya geldiği uğrak.

Zaman, analitik teknikte pek çok biçimde rol oynamaktadır. İlk olarak analizin toplam süresi olarak belirmektedir ve analizin sonundaki göstergelerin incelenmesine önsel olarak konumlandırılması gereken bir soru olan analiz kavramına ne anlam verilmesi gerektiği sorusuyla ilintilidir. Ancak analizin süresi özne açısından belirsizdir. Lacan, bunun doğruluğunu, yalnızca diyalektik bir açıdan ayırt edilmesi mümkün olan iki nedene dayandırmaktadır:

> İlki alanımızın sınırlarına dayanır: Bir öznenin *anlama süresinin* ne kadar süreceğini kestiremeyiz, hele de tam da doğası gereği bizden kaçan psikolojik bir etken içerilirken.
> İkincisi, öznenin bir niteliğidir ve bu nitelik nedeniyle onun analizine bir zaman biçmek, öznenin kendisinin kendisinden zaten yabancılaşmış olarak buluverdiği uzamsallaştırıcı bir yansıtmaya tekabül eder: Öznenin hakikatinin belirdiği andan itibaren, hakikatin zaten orada olduğu kestirilebilir; yani özne, kendi hakikatini bizde konumlandırdığı sürece, öznenin kökensel yanılsamasını yeniden tesis edebiliriz ve bu yanılsamayı kendi otoritemizin ağırlığıyla onaylamak yoluyla, analizi, sonuçlarının düzeltilmesine imkân bulunmayan yanlış bir güzergâha sokmuş oluruz (Lacan, 2005: 255-256).

Analize peşinen bir zaman biçmek, daima, özneyi kendi hakikatine yabancılaşmış olarak tutacaktır. Lacan, bu noktada, hem öznenin zamanının, hem analizin zamanının ve hem de hikâye edişin zamanının hepsinin birden hesaba katılmadığı bir vaka örneği olarak Kurt Adam Vakasına [yeniden] değinir. Yaptığı ilk çıkarım, ilksel sahnenin tarihselliğini ortaya koyan kanıtların bütün ağına ve bu sahneyi çeşitli biçimlerde sergilemekte olduğuna ikna olmasına karşın, Kurt Adam'ın ilksel sahneye ilişkin hatırladıklarını hiçbir zaman kendi tarihiyle bütünleştirmeyi başaramamış olduğudur (Lacan, 2005: 256).

Zamanla ilgili bir diğer konu ise seansların süresidir. Bu da gerçekliği ilgilendiren bir meseledir, çünkü analistlerin çalışma zamanını temsil eder. Fakat öznel boyutu da hafife alınacak gibi değildir. Çünkü bilinçdışının kendisini açığa çıkarması için zamana gereksinimi vardır. Fakat bu zaman nasıl ölçülecektir? Lacan, analistin çalışma zamanı olarak nitelenen zamanın, hastanın da çalışma zamanı olarak görülmesi gerektiğini belirtir, fakat bu zamanın gerçekliği, lokalize edilmiş bir değer edinir: Bu emeğin ürününü almak (Lacan, 2005: 258).

Analist, her türlü simgesel mübadelede temel niteliğinde olan bir işlev sergileyerek kaydedici bir rol sergiler. Öznenin içtenliğinden ötürü suçlanan bir tanık, onun söyleminin kaydının yediemini, bu söylemin isabetliliğinin doğrulayıcı referansı, dürüstlüğünün garantörü, vasiyetinin taşıyıcısı, bu vasiyete yapılan eklerin yazıcısıdır. İşi kaydetmektir. Fakat bu söylemin inşa ettiği sürecin hakikatinin efendisidir de. Bu söylemin diyalektiğine çeşitli noktalamalar bahşeden en nihayetinde analisttir. Ve burada söz konusu söylemin yargıcı olarak kavranır. Seansın sonu, özne tarafından, kendi sürecinin bir noktalanışı olarak değerlendirilemez. Kimi metinlerdeki noktalamaların yokluğunun bir belirsizlik kaynağı olduğu bilinmektedir. Noktalama işaretleri konulunca anlam tesis olur; noktalama işaretlerini değiştirmek anlamı değiştirir ve yanlış noktalama anlamı tahrif eder. Bu durum analiste çok büyük bir etik sorumluluk yüklemektedir, fakat bu, aynı zamanda anlamın ancak öznelerarası bir zeminde belirebileceği anlamına da gelmektedir.

Burada analistin gösterimsel efendilik konumu, takıntılı kişinin özniteliği durumundaki kuşkunun ve ertelemenin öznelerarası nedenini de ortaya koymaktadır. Lacan, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğini takıntılı kişiliğe uygular:

> Takıntılı kimse, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğinde ihmal ettiği bir niteliği dışa vurur. Saf bir prestij mücadelesi içinde kendisine efendiliği elde etme fırsatı sunulmuş olan köle, ölüm riskiyle yüz yüze geldiğinde geri çekilir. Fakat kendisinin ölümlü olduğunu bildiği için efendinin de ölebilir olduğunu bilir. Böylelikle efendi için çalışmayı kabullenir ve bu süre içinde kendi zevkinden vazgeçer ve efendinin ne zaman öleceği konusunda emin olmadan bekler. Takıntılı karakterin özniteliği durumundaki kuşkunun ve ertelemenin öznelerarası nedeni budur (Lacan, 2005: 259).

Bu arada takıntılı kişinin bütün çalışması bu niyet tarafından yönetilir ve bu da ikili bir yabancılaşmayı doğurur. Bunun bir nedeni öznenin yaratımının –emeğin kurucu gücünün– bir öteki tarafından elinden alınmış olmasıysa bir diğer nedeni de öznenin, kendi yaratılışı –emeğin meşrulaştırıcı zemini– içindeki kendi özünü, 'onun içinde olmayan bir şey' olarak tanımasıdır. Kölenin efendinin ölümünü bekleyişi, aslında kendisinin artık ölebilir olacağı anı da bekleyişidir. Köle, [şimdi] efendinin ölümünün beklendiği bir an içerisinde yaşamaktadır ve efendinin öldüğü an, onun yaşmaya başlayacağı andır. "Kendisinin yaşamaya başlayacağı anın, efendinin ölüm anının gerçekleşeceğini umar; fakat bu arada bir ölü olarak efendiyle özdeşleşir ve bu nedenle de bizzat kendisini bir ölü kılar" (Lacan, 2005: 259). Köleyi köle yapan bizzat kendi fantezisidir. Köle kendisinin örtük rızasını, efendinin dışsal baskısı olarak algılar. Fakat ağır işlerde ve çok çalışmak suretiyle iyi niyetini göstererek efendiyi aldatmaya da çabalar. Bunun psikanaliz dilindeki ifadesi, öznenin Ben'inin üst-ben'i ayartma girişimidir. Analizdeki karşılığı ise analisti ayartmaya çalışan öznedir. Öznede bulunan Ben'in niyetlerinin meydan okumasına yönelik diyalektik yaklaşım süreci başladığı anda, analistin ölümü fantezisi de kesintisiz olarak yeniden üretilir. Tabi burada özne 'iyi niyetini' gösterme çabasını yeniden sergileyecektir. Efendi olarak analist bu türde bir

çalışmanın ürünlerine yönelik hor görüsünü beyan ettiğinde, öznenin direncinin düzeni bütünüyle bozulur. Bu andan itibaren de öznenin şimdiye kadar bilinçdışı kalmış olan gerekçelerinin örtüsü açılmaya başlar. Bu açılış, öznenin kendi yoksunluğunu üstlenmek suretiyle onun efendisi olamayacağını kabullenişine doğru ilerleyecektir. Ancak Lacan bu gidişatı kendi kavramsal çerçevesi içerisinde yerli yerine oturtabilmek için önce ölüm dürtüsü kavramına başvuracaktır.

Lacan, ölüm dürtüsü kavramını benimsemeye yanaşmayanları ikiye ayırır: "Analizin bir Ben kavramsallaştırması etrafında döndüğünü düşünenler ile Wilhelm Reich gibi, kendi zırhından özgürleştirmek üzere sözün ötesinde ve dile gelmez bir dışavurumun peşine düşmüş olanlar" (Lacan, 2005: 260). Lacan bu iki görüşü de bir ideoloji eleştirisi geliştirircesine karşısına alarak, bizzat ölüm dürtüsü kavramındaki temel ironiye eğilir: Bu kavram iki karşıt kavramın eklemlenmesiyle oluşmuştur: "Dürtü", en geniş anlamıyla, bir yaşam işlevini tamamlamak üzere davranışsal döngünün ardıl aşamalarını düzenleyen yasadır ve "ölüm" de her şeyden önce yaşamın yok edilişidir. Bu karşıtlık nedeniyle, ölüm dürtüsü kavramı, bir poetik içerisinde, çağrışımlarıyla ele alınmalıdır.

"Freud, bu kavramı, Empedokles'in hayatın bütün değişimlerini yönettiğini ileri sürdüğü iki yönetici ilkeyle ilişkilendiriyordu. Gittiği yer, doğa ile aklın henüz birbirinden ayrışmamış olduğu Sokrates öncesi dönemdir" (Lacan, 2005: 261). Bu da burada karşımızda olan şeyin ikili bir mit olduğu anlamına gelmektedir. Bu mit, miti, kaydederek sabitleyen yargının olumsuzluğu düzeyine yükselten modern bir akıl tarafından anlaşılabilir ancak. Bu da, tıpkı tekrarlama otomatizminde olduğu gibi, aktarım deneyiminin zamansallığının tarihselleştirilmesinin hedeflendiği anlamına gelmektedir. Böylelikle ölüm dürtüsü, öznenin tarihsel işlevinin sınırını ifade eden bir kavram olarak belirmektedir. Bu sınır, öznenin bu tarihsellik tarafından tanımlanan bir şey olarak anlaşılması kaydıyla, ölümdür. Bu sınır, bu tarih içerisinde bitmiş olan her anda mevcuttur. "Gerçek biçimi içinde geçmişi temsil eder; bu, ne mevcudiyeti ortadan kalkmış fiziksel

bir geçmiştir, ne hafızanın çalışması yoluyla mükemmelleştirilmiş epik geçmiştir ve ne de insanın kendi geleceğinin garantörü olarak gördüğü tarihsel geçmiştir; aksine, kendisini tekrarlama içerisinde ters yüz olmuş bir biçimde dışa vuran geçmiştir" (Lacan, 2005: 262). Bu nedenle tekrarlama oyunlarını açıklamak için ilksel bir mazoşizm kavramına başvurmak yersizdir. Arzunun insanileşmesi, çocuğun dile doğmasıdır.

Özne, kendi yoksunluğunu üstlenerek onun efendisi olamaz, yalnızca, arzusunu ikinci bir güç durumuna yükseltir. Çünkü öznenin eylemi, nesnenin yokluğunun ve mevcudiyetinin belirmesine ve kaybolmasına peşinen neden olduğu için, nesneyi yok eder. Böylelikle bu eylem, bizzat kendisinin nesnesi olabilmek için arzunun kuvvet alanını olumsuzlar. "İki temel ünlemin oluşturduğu simgesel bir ikilikte cisimlenmiş haliyle bu nesne, öznenin, fonemlerin –mevcut dil, özümsesin diye, özneye, bunların eşsüremli yapısını sunar– dikotomisini artsüremli bir biçimde bütünleştirmesini bildirir" (Lacan, 2005: 262). Böylelikle çocuk, kendi *Fort!* ve *Da!* seslenişinde, etrafındakilerden aldığı terimleri aşağı yukarı yeniden üreterek onların somut söyleminin sistemi içerisine kaydolur. İnsan çocuğunun arzusu, bir alter egonun arzusu olarak bir başkasının arzusu biçimini zaten almış durumdadır. "Çocuk ister imgesel ister Gerçek bir partnere yönelsin, bu partnerin de kendi söyleminin olumsuzluğuna boyun eğdiğini görecektir ve çağrısı, partneri geri çekilmeye götüren bir efekte sahip olduğu için, sürgüne gönderen bir celp aracılığıyla partnerini kendi arzusuna geri getiren bir tersine çevirmenin arayışına girecektir" (Lacan, 2005: 262). Böylelikle Simge, kendisini ilk kez şeyin ölümü olarak açığa vurmakta ve bu ölüm de öznenin arzusunun sonu gelmez sürekliliği biçiminde sonuçlanmaktadır. Bıraktığı izler aracılığıyla insanı ayırt ettiğimiz ilk simge defindir ve bir araç olarak ölüm, insanın kendi tarihinin yaşamına doğduğu her ilişkide saptanabilir.

İnsanın özgürlüğü şu kurucu üçlü tarafından sınırlandırılmıştır: Ötekinin serfliğinin meyvelerinin keyfine varabilmek için ötekini öldürme tehdidiyle ötekinin arzusuna dayattığı feragat; insan hayatına ölçütünü verdiğini düşündüğü nedenler

uğruna kendi hayatını kurban etme ve efendiyi zaferinden mahrum bırakıp onu insanlık dışı bir yalnızlığa terk eden mağlup tarafın intihara meyilli feragat hali. Ölümün bu figürleri arasından üçüncüsü, en önemli sapmadır; arzunun dolaysız tikelliği, bu sapma aracılığıyla kendisinin sözü edilemez biçimini yeniden ele geçirerek, olumsuzlamanın içinde nihai bir zafer bulur. Bu, dürtünün sapkınlaşması değil, ölüm dürtüsünde bulabileceğimiz en saf biçim içinde yaşamın umutsuzca olumlanmasıdır.

Arzunun ötekinin istenci olan bir istencin içinde kaybolmak üzere bir anlığına tanınmayı edindiği bu ok gibi fırlamaya dayalı öznelerarasılık oyununa özne "Hayır!" demektedir. "Özne, yaşamı sözsüz bir lanet içerisinde olumlamak üzere, kendi nazik hayatını Simge'nin Eros'unun çalkalanan yığılmasından geri çeker. Öznede sözün seri halindeki oyunlarından önce ve simgelerin doğumuna önsel olan şeyi ölümde, öznenin varoluşunun sahip olduğu bütün anlamın kaynağında buluruz" (Lacan, 2005: 263). Özne, kendisini ötekiler bakımından bir ölüm istenciyle öne sürer. Bu da onun, kendi özsel imgesinin metamorfozu içinde donup kalmasıyla gerçekleşir. Bu ölümlü anlam, sözün içinde bir merkezi açığa çıkarır ve bu merkez, dilin dışındadır. Bu, bir yapıyı açığa vurur. Bu yapı, yaşayan varlığın ve çevresinin sınırlarının şemalaştırıldığı bir alanın ya da çemberin uzamsallaştırılmasından başka bir şeydir: Simgesel mantığın topolojik olarak bir halka biçiminde işaret ettiği ilişkisel bir gruba tekabül eder.

Bu şema, ister dolaysız arzunun hayati belirsizliği isterse de kendi ölüme-doğru-varlığının bütüncül bir üstlenilişi yoluyla olsun, özne kendi yalnızlığının üstesinden geldiğinde ortaya çıkan diyalektik sürecin bitimsiz döngüselliğini temsil eder. Elbette bu diyalektik bireysel değildir ve bir analizin sona erişi, öznenin tatmininin bütün tatminde, yani bir insani üstlenmede içerilen tatminde gerçekleştirilebilir olduğu andır. "Bu yüzyılın önümüze koyduğu bütün üstlenme biçimleri arasında psikanaliz belki de en yüce olanıdır, çünkü çağımızda, dertler tarafından yönlendirilen insan ile mutlak bilginin öznesi arasında dolayım kurmaktadır" (Lacan, 2005: 264). Psikanalitik deneyim, insanı kendi suretinde biçimlendiren yasa olarak Sözün buyruğunu

yeniden keşfetmiştir. Psikanaliz, insanın arzusuna kendi simgesel dolayımını bahşetmek üzere dilin poetik işlevini kullanır. Bu deneyim, psikanalizin bütün etkisinin sözün armağanında yattığını göstermektedir. Çünkü gerçeklik insana ancak bu armağan sayesinde ve bu armağanın gerçekliği ayakta tutan sürekli edimi aracılığıyla gelir.

Lacan konuşmasını *Upanişadlar*'dan bir bölüme başvurarak bitirir.

> *Brihadaranyaka Upanişad*'ın beşinci dersinin ilk Brahmanasında okuduğumuz üzere Devalar, insanlar ve Asuralar, Prajapati'nin yanındaki çömezlikleri sona ererken, ona yalvardılar: "Konuş bizimle!"
> "*Da,*" dedi fırtına tanrısı Prajapati. "Beni işittiniz mi?" Ve Devalar şunu söyleyerek yanıt verdiler: "Sen bize dedin ki *Damyata*, kendinize hükmedin" – kutsal metin yukarıdaki güçlerin sözün yasası tarafından yönetildikleri anlamına gelmektedir.
> "*Da,*" dedi fırtına tanrısı Prajapati. "Beni işittiniz mi?" Ve insanlar şunu söyleyerek yanıt verdiler: "Sen bize dedin ki *Datta*, verin" – kutsal metin insanların birbirlerini sözün armağanı aracılığıyla tanıdıkları anlamına gelmektedir.
> "*Da,*" dedi fırtına tanrısı Prajapati. "Beni işittiniz mi?" Ve Asuralar şunu söyleyerek yanıt verdiler: "Sen bize dedin ki *Dayadhvam*, merhametli olun" – kutsal metin aşağıdaki güçlerin sözün niyazını yankılamakta oldukları anlamına gelmektedir.
> Metin, bunun, kutsal sesin fırtınanın içinde bildirdiği şey olduğunu söyleyerek devam etmektedir: Boyun eğme, armağan ve inayet. *Da da da.* Çünkü Prajapati hepsine birden "Beni işittiniz" yanıtını vermektedir (Lacan, 2005: 265).

Lacan, bilinçdışının dışsal etkilerinin söylemsel nitelikte olduğunu görerek, kendisinin de bir söylem olduğu ya da ancak bir söylem olarak tasavvur edilebileceği sonucuna ulaşmıştır. Bu biçimde yeniden tanımlanan Freudcu simgesellik, ortaya insan zihnine ait olmakla birlikte daima onu aşan, birbiriyle bağlantılı dönüşümsel süreçlerden oluşan uçsuz bucaksız bir alan çıkarmaktadır. Tam bu noktada Malcolm Bowie bir sorun saptar:

> Lacan sembolik düzeni betimlerken, onun basitçe geleneksel kurallarla değil, değişmez yasal zorunluluklar, imkansızlıklar, yokluklar ve dışlamalarla yönetildiğini ısrarla belirtir. Ancak ve-

> rili bir sistemden diğerine geçerken yeni yapısal ilkelerin, yeni dışlama kurallarının gündeme geldiğini sadece öylesine belirtir geçer; sistemler arasında geçiş ya da tercümenin güçlükler çıkartabileceğine bir an olsun değinmez. Bunun yerine mantıksal nitelikteki farklılıkları sadece lafla geçiştiren yarı-kuramsal tarzda bir söz büyüsüne başvurur (Bowie, 2007: 64).

Bowie'nin saptadığı sorun, Lacan'ın 'simgelerden oluşan bir ilksel dil' tasarımı göz önüne alındığında daha açık hale gelir: Sorun temelde doğal dilden dile ya da saf dilden söyleme ve tersinden, dilden doğal dile ya da söylemden saf dile geçişle ilgili bir sorundur. Lacancı kuram söylemden saf dile geçişte pek sorun yaşamazken saf dilden söyleme geçiş konusunda hantaldır; yerinden kıpırdamak istememektedir. Fakat elbette bu sorun psikanaliz ve analizin söylemi açısından bir sorun değil, temelde dilin kendi varoluşuyla ilgili bir sorundur. Psikanaliz açısından bakıldığında, şimdilik söylenebilecek şey, "Sözün İşlevi ve Alanı"nın fazlasıyla soyut kaldığı, buradaki pek çok düşüncenin dilbilimsel zeminlere dayandığının bilindiği ve bu zeminlerin bilgisine vakıf olunduğu takdirde *bir şeyler söyler gibi* olduklarına kuşku yoktur. Bu nedenle Lacan, "Sözün İşlevi ve Alanı"nda pas geçmiş olduğu dilbilimsel ayrıntılara geri dönmek zorunda kalır. Freud'un kuramıyla Saussure'ün izinden giden dilbilim kuramını dölleme yolundaki en ustaca denemesi "Harfin Failliği" başlıklı çalışmasıdır. Burada Lacan, göstergeyi biçiminde simgeselleştirerek *gösteren*in her yerde baskınlık özelliğine sahip olduğunu ileri sürer. Bu şemada, *gösterilen* ise aşağı bir konuma çekilir, büzüşür, küçük harfli olur ve eğik yazı karakteriyle sönümlenir.

Lacan'ın göstergede hüküm süren asimetriye ilişkin açıklamasının iki temel izleği vardır: İlk olarak, Lacan'a göre gösterenler arasındaki ilişki diğer linguistik ilişkilerden çok daha önemli ve bilgilendiricidir; anlam, farklılaşmış öğelerin oluşturduğu kapalı bir düzen içerisinde vuku bulan birleştirici bir etkinlikten kaynaklanır. Gösterenin alanı bağımsız ve özerktir. Anlamı kaynağında ya da temel biçimlerinde aramaya girişen kişinin dilde yolculuk etmekten başka seçeneği yoktur ve bu yolculuğun her

anında çeşitli biçimlerde ilişkilenmiş gösterenler dört bir yandan ufka yayılırlar. Gösterilen nihayet erişim menzilindeymiş gibi göründüğünde, gezginin bir dokunuşuyla derhal daha çok sayıda gösterene ayrışır. İkinci olarak da gösteren, basitçe kendiyle sınırlı bir sistem olmaktan çok uzak olup gösterilen üzerinde etkin, sömürgeleştiren bir güce sahiptir. Gösterileni önce görüp, önce davranır, onun alanına tecavüz eder ve içine girer. Lacan'ın örnekleri itiraz edilemeyecek denli sıradan örneklerdir. "Ben asla..." ya da "Yine de durum şu ki..." tarzındaki boş cümle açılışları, daha cümlenin devreye sokacağı ana terimler ortaya çıkmadan önce anlam yaratmaktadırlar.

Lacan, bilinçdışının, dürtülerin yerleştiği yer olduğu biçimindeki düşüncenin gözden geçirilmesi gerektiği yönünde bir uyarıda bulunarak açar bu metni. Psikanalitik deneyimin bilinçdışında keşfettiği şey dilin bütüncül yapısıdır ve harf de gerçekte, *metnin* bir hakimiyetiyle ayırt edilir (Lacan, 2005: 413). Lacan, 'harf'i, somut söylemin dilden ödünç aldığı maddi ortamı göstermek amacıyla kullanır. Bu basit tanım, dilin, konuşan öznede işlerlikte olan çeşitli psişik ve somatik işlevlerle karıştırılmaması gerektiğini öne sürmektedir. Bunun nedeni, yapısıyla birlikte dilin, her bir öznenin kendi zihinsel gelişiminin belirli bir anında dile girmesinden önce varolmasıdır. Dilin kölesi olarak görünen özne, daha çok söylemin kölesidir. Özne, daha doğduğu anda özel adıyla bu evrensel harekete katılır.

> Söylemin tözü olarak topluluğun deneyimine gönderim yapmak hiçbir şeyi çözmez. Çünkü bu deneyim, kendi özsel boyutunu bu söylem tarafından tesis edilmiş olan gelenek içerisinde üstlenir. Bu gelenek, kendisine kaydedilmiş olan tarihin dramasından çok önce, kültürün temel yapılarının temelini oluşturur. Ve söz konusu yapılar da dilin izin verdiği ayrı sıralanımlar haricinde kavranması mümkün olmayan bir mübadeleler düzeni sergilerler (Lacan, 2005: 414).

S / s algoritması, 'gösteren gösterilenin üzerinde' biçiminde okunur ve *üzerinde* ifadesi de iki düzeyi birbirinden ayıran bar çizgisine tekabül eder. Lacan bu algoritmayı, dilbilim ekolleri arasındaki bütün farklılıklara rağmen dilbilimin modern düzeyi

olarak görmektedir. Lacan'ın asıl yapmakta olduğu şey, Saussurecü söyleyişi yaratıcı bir biçimde kullanıma sokarak, kendisine, bu birbiriyle çelişen yorumları diyalektik biçimde karşı karşıya getirebileceği özel bir kavramsal alan belirlemektir. Lacan, dilin psikanaliz için eşit biçimde önemli olmakla birlikte o zamana kadar birbirleriyle uyumlulaştırılmamış iki özelliğini birleşik bir biçimde betimlemenin bir yolunu bulmaya çalışmaktadır. Bunlardan ilki dilin inatçı ve gayrişahsî sistemsel etkisi; ikincisi ise dilin doğurganlığı, bireylerin konuşmalarında sahip olduğu çoğullaştırıcı anlamsal gücüdür. 'Gösteren Zinciri' metaforu tam da bu işi görür: "Zincir bir yandan konuşmacıyı kısıtlar ve halkaların eklemlenmesi fikri, konuşmacının müdahale etme gücüne sahip olmadığı katı bir nedensel düzene işaret eder; fakat öbür yandan zincir hareketli, kıvrımlı ve dönüp kendi üzerine ilmeklenebilir niteliktedir ve halkaların her biri diğer zincirler için bir bağlanma noktası oluşturabilir" (Bowie, 2007: 69-70).

Anlam üretme sorumluluğu artık göstergenin birbiriyle etkileşim halindeki bileşenlerinin her ikisine birden değil, yalnızca bir bileşene, gösterene düşmektedir. Böylelikle, bu bilimin ana teması, anlamlamaya direnen bir bariyer tarafından başından beri ayrılmış farklı düzenler olarak gösteren ile gösterilenin başlangıçtaki konumu üzerinde yükselmiştir. Gösterene özgü bağlantıların ve bunların gösterilenin üretimindeki işlevlerinin büyüklüğünün tam bir incelemesini mümkün kılan da budur.

Hiçbir anlamlama bir başka anlamlamaya referansta bulunmaksızın varolamaz. Bu da gösterilen alanını kuşatma becerisi sorgulanabilecek hiçbir dilin olmadığı anlamına gelmektedir. "Eğer nesnenin dil içindeki kuruluşunu kavramaya çalışıyor olsaydık, bu kuruluşun yalnızca kavram düzeyinde gerçekleştiğini ve *şey*'in, son derece açık bir biçimde ada indirgendiği zaman, ikiye bölündüğünü söylemek zorunda olurduk" (Lacan, 2005: 415). Oysa Lacan'a göre gösterenin gösterileni temsil etme işlevine hizmet ettiği ya da gösterenin, kendi mevcudiyetini, anlamlamanın terimleriyle haklı çıkarmak zorunda olduğu biçimindeki yanılsamamızdan kurtulmamız gerekmektedir.

Gösterenin iki temel özelliği vardır: İlk olarak, gösterenin ya-

pısı onun eklemlenmiş olmasıdır. Bu, onun birimlerinin, nihai ayrık öğelerine indirgenmiş olması ve bu sonuncusunu kapalı bir düzenin yasaları uyarınca birleştirmesi biçimindeki ikili bir koşula tabi kılınmış olduğu anlamına gelir. Bu öğeler *fonemlerdir*; "bu terimin denk geldiği modüle edici çeşitlilik içinde *fonetik* bir süreklilik arayışına değil, verili bir dildeki sözcükleri ayırt etmek için zorunlu olan ayrıklı çiftlerin eşzamanlı sisteminin arayışına girmemiz gerekmektedir" (Lacan, 2005: 418). Bu, sözdeki özsel bir öğenin, Lacan'ın 'harf' adını verdiği şeyi geçerli bir biçimde hazır kılan taşınabilir bir türün, yani gösterenin özsel bakımdan yeri saptanmış yapısının içine doğru akmaya yazgılı olduğunun görülmesine olanak tanımaktadır. Gösterenin ikinci özelliği, yani kapalı bir düzenin yasaları uyarınca birleşmesi özelliği ise, Lacan'ın 'gösteren zinciri' adını verdiği topolojik bir dayanak tabakasının zorunluluğunu doğrular. "Gösterenin birime yönelik kurucu ihlalinin düzeninin ve gösterenin, sözel anlatışı kurucu bir biçimde kendine katışının yapısı zincirdir" (Lacan, 2005: 418). Dilbilimin kullanımı bu iki yaklaşımdan hareketle düşünüldüğünde, anlamlamaya ilişkin her türlü araştırmaya dair standardı, yalnızca gösterenden-gösterene karşılıklı ilişkisinin sağlayabileceğini görmek kolay olacaktır.

Saussure, çizgiselliği oluşturanın söylem zinciri olduğunu söylüyordu. Lacan, bunu yeterli bulmaz. Çünkü bu, yalnızca söylemin zaman içindeki yönelimi bakımından söylem zincirine uygulanabilir. Lacan bu noktada, psikozlar üzerine seminerinde geliştirmiş olduğu *points de capiton* [birebir anlamı 'döşeme düğmesi'dir. Örneğin yorganın içindeki yünün kaymasını, bir tarafa yığılırken bir başka tarafı boş bırakmasını engellemek için yapılan sabitleme noktalarına verilen isimdir. Bir döşeme düğmesi, bir yorganın içindeki malzemeyi sabitler ve onun sağa sola kaymasını ya da bir köşede birikmesini engeller; bir *point de capiton*, anlamın söylemsel bir yorgan içindeki kaymalarını durduran bir gösterendir. Bir başka deyişle bir *point de capiton* söylemsel bir alana birliğini verir ve ona bir kimlik/özdeşlik sağlar] kavramını devreye sokarak, dikey olarak böylesi bir sabitleme noktasına bağlanmamış bütün doğrulanmış söylemleri

ayakta tutmayan herhangi bir gösteren zincirinin varolmadığını ileri sürer.

Gösteren zincirinin açığa çıkardığı şey, onun dile getirdiği şeyden *bütünüyle farklı bir şeyi* göstermek için onu kullanmak zorunda olduğumuzdur. Lacan'a göre, öznenin düşüncesinin kılık değiştirmiş haline değil de sözün bu işlevine işaret etmek daha önemlidir. Bu biçimiyle betimlenen gösterme işlevinin dilde bir adı vardır: *Metonimi*. Lacan buna örnek olarak "otuz yelkenli" ifadesini verir. "Orada saklanmakta olan 'gemi' sözcüğü, kendi figüratif anlamını bu örneğin tekrarlanışından alarak kendi mevcudiyetini ikiye bölüyormuş gibi görünmektedir" (Lacan, 2005: 421). Bütünün yerine kullanılan parça, bu otuz yelkenlinin ölçümlemesini beklediğimiz filonun büyüklüğü hakkında pek de bir fikir vermez: Çünkü bir geminin tek bir yelkene sahip olduğu pek görülen bir şey değildir. Bu da gemi ile yelken arasındaki ilişkinin gösterenden başka bir yerde olmadığını ve metoniminin de bu ilişkinin *sözcükten-sözcüğe* doğasına dayandığını ortaya koymaktadır. Gösterenin oluşturduğu ve anlamın kendisine orada bir yer bulabileceği edimsel alanın ilk boyutu metonimidir; diğer boyut ise metafordur.

Metaforun yaratıcı kıvılcımı iki imgenin, yani eşit düzeyde edimselleştirilmiş iki gösterenin yan yanalığından kaynaklanmaz. Bu kıvılcım iki gösteren arasında çakar ki bunlardan bir tanesi, gösteren zinciri içinde diğerinin yerini alır ve gizlenen gösteren de zincirin geri kalanıyla metonimik bağı sayesinde mevcudiyetini korur. *Bir sözcük yerine bir başka sözcük:* Metaforun formülü budur. Metafor, anlamın anlamsızlık içinde üretildiği yerde konumlanmıştır.

Lacan, bu iki dilbilimsel kavramı, Freud'un yoğunlaştırma ve yer değiştirme süreçlerine uygular. Freud'un *Düşlerin Yorumu*'nda yaptığı ilk şey düşleri bir resimli bulmaca olarak konumlandırmak olmuştur. Gösterenin söylem içindeki eklemlenişi ve çözümlenişinin, içerisinde gerçekleştiği fonemik yapının aynısıyla düşlerde de karşılaşırız. Düşlerdeki imgeler, gösterenler olarak taşıdıkları değer temelinde ele alınmalıdırlar. Düşleri okumamızı sağlayan dilsel yapı, kendisini "düşlerin göste-

renliği" noktasında sunar ve bir düş imgesinin gösteren olarak değerinin kendi anlamlamasıyla hiçbir ilgisi yoktur. Freud'un düşlerin işlevi açısından genel bir ön koşul olduğunu gösterdiği *enstellung,* yani 'sıra-değişim' söylem içinde gösterilenin bilinçdışı olarak gösterenin altına kaymasıdır Lacan'a göre. *Verdichtung,* yani 'yoğunlaşma', metaforun, içerisinde kendi alanını bulduğu gösterenin üste-bindirilmiş yapısıdır; bizzat kendi içinde *Dichtung* sözcüğünü yoğunlaştıran kendi adı, mekanizmanın şiirle aynı tabiata sahip olduğunu gösterir. *Verschiebung,* yani 'yer-değiştirme', metoniminin sergilediği anlamlama aktarımı, bilinçdışının sansürü delmesini sağlayan aygıttır.

Rüya çalışmasında ayrıcalıklı bir rol oynayan bu iki mekanizmayı, sırasıyla her biri metafora ve metonimiye denk gelen yoğunlaşma ile yer-değiştirmeyi, söylem içindeki homolog işlevlerinden ayıran şey, Lacan'a göre, gösterici malzemeye yüklenmiş, *Rücksicht auf Darstellbarkeit* adlı bir koşuldan başka bir değildir. Lacan, bu ifadeyi "sahneleme araçlarının anlamlayıcı değerinin göz önünde bulundurulması" biçiminde anlar; fakat bu koşulun, yazmanın sistemini doğal ifade fenomenleriyle bir kesişme sağlayacak figüratif bir göstergebilime doğru çözmediğini, yazmanın sistemi içinde işleyen bir sınırlama oluşturduğunu belirtir (Lacan, 2005: 425). Bu da yazma işinde kusursuz olmadıkları için bırakılmış olan resim-yazının belli tiplerini aydınlatmamıza olanak sağlamaktadır. Düşler, insanların birtakım sessiz jestler aracılığıyla, seyircilerin iyi bilinen bir deyimi ya da filmi tahmin etmelerinin sağlanmaya çalışıldığı salon oyunlarına benzemektedirler. Düşlerin, sözü de kullanım aygıtları içinde bulundurmaları bir değişiklik yaratmaz, çünkü bilinçdışı için söz de diğerleri arasında bir sahneleme öğesidir. Düşler ve oyunlar, benzer bir biçimde, düzen-birimsel malzemenin yokluğuna karşıt bir biçimde işlerler ve nedensellik, çelişki, hipotez vs. gibi mantıksal ilişkileri bu işleyiş içinde temsillemeye yönelerek mimle değil yazıyla ilişkili olduklarını ortaya koyarlar. Düşlerin bu mantıksal ilişkileri temsillemek için kullandığı bu hemen göze çarpmayan süreçler, Freud'un çalışmasında gösterilmiştir. Lacan, burada düş-çalışmasının gösterenin yasaları uyarınca ilerlediği görüşü-

nü ortaya koymaya çalışmaktadır.

Düşlerin Freud tarafından ikincil olarak adlandırılan geri kalan kesimi de değerlerini buradan alırlar: Bunlar gündüz düşleri ya da fantezilerdir ve arzu tatmini işlevine sahiptirler. Bu fantezilerin bilinçdışı kalması, onların ayırıcı niteliğinin anlamlama boyutları olduğunu ortaya koyar. Lacan'a göre, Freud'un bilinçdışına dolaysız bir biçimde atfettiği statüde gösterenin oldukça kurucu bir rol oynadığını görmekte başarısız olunmuştur ve bunun temel nedeni, *Düşlerin Yorumu* yayınlandığında, henüz dilbilimin sağladığı biçimselleştirmelerin ortaya çıkmamış olmasıdır.

Düşleri yorumlarken Freud'un, bilinçdışının en geniş yayılımı içinde yasalarını ortaya çıkarmaktan başka bir niyeti yoktur. Düşlerin tercih edilmesinin nedeni ise nevrotiklerde olduğu kadar normal insanlarda da bilinçdışını açığa çıkarıyor oluşudur. Psikanalitik deneyim, bilinçdışının, eylemlerimizin hiçbirini kendi alanının dışında tutmadığı bir yerden ibarettir. Bilinçdışının psikolojik bir düzen içindeki, başka bir deyişle bireyin ilişkisel işlevleri içindeki mevcudiyeti daha kesin bir biçimde tanımlanmalıdır. Lacan tam da bu tanımlama noktasında Saussure'e ve elbette diyagonal bir okumayla başvurur. Bilinçdışının topografyasının S/s algoritmasında sunulduğunu ileri sürer. Böylelikle bar çizgisinin üzerinde duran büyük harfle yazılmış *S*'yi bir fonksiyon olarak tanımlama olanağına kavuşur: $f\,(S)\ 1/s$. Bu ise gösterilenin ortak mevcudiyetinin yalnızca yatay bir gösteren zincirine değil, aynı zamanda bu zincirin dikey düşümlerine de, yani efektlerine de dayandığını söyleme olanağı sağlamaktadır. Bu iki eksenin her biri, sırasıyla metafor ve metonimiye tekabül etmektedir. "Kapsayıcı fonksiyon formülü, gösterenin işleyişini ortaya koyar; fakat buradan hareketle metafor ile metonimiyi de fonksiyonel bir biçimde formülleştirmek mümkündür" (Lacan, 2005: 428). Metonimik yapı $f(S...S')\ S \cong S\ (—)\ s$ biçiminde formülleştirilir. Bu formül gösterenin, anlamlamanın gönderim değerini, bu değerin desteklediği eksiği hedefleyen arzuyla yükleyerek kullanması yoluyla nesne-ilişkisindeki varlık eksikliğini yerinden etmesini sağlayan kaçışa olanak tanıyan gösterenden-

gösterene bağıntısını ortaya koymaktadır (Lacan, 2005: 428). Parantez içerisine yerleştirilmiş olan — işareti, aynı zamanda bir engel olarak bar çizgisinin varlığını muhafaza edişini gösterir. Bu çizgi ilk algoritmada gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkide oluşan anlamlama direncinin indirgenemez doğasına işaret etmektedir.

Metaforik yapı ise Lacan tarafından şu biçimde formülleştirilir: $f\,(S/S')\ S \cong S\ (+)\ s$. Bu formül ise poetik ya da yaratıcı bir anlamlama efektinin üretildiği bir anlamlamanın, yani zan altında bulunan anlamlamayı mevcudiyete taşıyan şeyin gösterenin gösteren tarafından ikame edilişi içerisinde yer aldığını göstermektedir (Lacan, 2005: 429). Parantez içindeki + işareti, bar çizgisinin katlanıp kesişmesine ve anlamlamanın ortaya çıkabilmesi için bu katlanmanın kurucu değerine işaret etmektedir. Bu katlanma gösterenin gösterilene geçişinin koşulunu açığa vurur.

Lacan tam bu noktada, bir bükülmeyle özne sorununa geri döner, fakat bu dönüş, hem bir sorunu ortaya koyacak, hem de söz konusu sorunun çözümünü sunacaktır. Kartezyen öznedir bu özne. Lacan'a göre "Düşünüyorum, o halde varım" (*cogito ergo sum*) ifadesi, sadece, transandantal öznenin şeffaflığı ile bu öznenin varoluşsal onaylanışı arasındaki ilişkinin içerildiği bir formül değildir. "Belki Ben sadece bir nesne ya da bir mekanizmayımdır, fakat böyle olduğumu düşündüğüm sürece Varımdır. Elbette bu, beni, düşüncemde var olduğumu düşündüğüm sürece kendi varlığım içinde var olmayla sınırlar; ne derece gerçekten düşündüğüm yalnızca beni ilgilendirir ve başkaca kimseyi ilgilendirmez" (Lacan, 2005: 429).

Gösterenin öznesi olarak işgal ettiğim yer, gösterilenin öznesi olarak işgal ettiğim yerle ilişkisi bakımından ortak-merkezli midir, yoksa dış-merkezli mi? Soru budur. Kendimle konuştuğum zaman, ben, kendisine hitaben konuştuğum kendimle özdeş miyimdir? "Düşünce"yi buraya taşımamak için hiçbir neden yoktur. "En azından şu doğru ki modern insanı, kendisiyle ilgili belirsizliklerin içinde kendi olmaklığından kuşku duymamaya götüren yanılsamanın merkezinde felsefi *cogito* bulunmaktadır" (Lacan, 2005: 430). Lacan, metonimiyi bir silah metaforuyla iş-

leterek, bu alana taşır ve kullanır:

> Metonimi silahını, hizmetinde olduğu nostaljiye karşı çevirir ve totolojiden fazlası olmayan bir anlam arayışına girmekten sakınırsam; "savaş savaştır", "bir peni bir penidir" adına neysem o olma yönünde çözülürsem, tam bu edimin içinde var olduğum biçimindeki açık olgudan nasıl kaçabilirim? Yine diğer kutba, metaforik kutba gidip de neysem o haline gelmeye, varlığa gelmeye adanırsam, kendimi orada kaybetsem bile orada olduğumdan nasıl kuşku duyabilirim? Kendimi konumlandıramadığım için var olmadığım bu yerde, maç bitene kadar metonimi ile metaforun gösterim oyunu oynanır. "Olmadığım yerde düşünüyorum, o halde düşünmediğim yerde varım." Düşüncemin oyuncağı olduğum yerde var değilim; düşündüğümü düşünmediğim yerde ne olduğum hakkında düşünüyorum (Lacan, 2005: 430).

Bu iki yanlı gizem, hakikatin, yalnızca, yaratım halindeki 'realizmin' kendi değerini metonimiden türetmesini sağlayan bir hile boyutu içinde akla getirilebileceği olgusuyla, anlama erişimin yalnızca metaforun ikili bükününe bahşedilmiş olduğu olgusu arasındaki bir kesişme olarak görülebilir, fakat bu görüyü edinebilmek için elimizde tek bir anahtar vardır: Saussurecü algoritmanın S'si ile *s*'si aynı düzlemde değillerdir. Bu ikisinin hiçbir yerde olmayan ortak ekseni içinde konumlanmış olduğunu düşünen kişi kendisini aldatmıştır. Metaforun iki aşamalı mekanizması, semptomların analitik anlamda belirlenmesini sağlayan mekanizmadır. "Cinsel travmanın enigmatik göstereni ile bu gösterenin mevcut bir gösteren zincirinde yerini almaya geldiği terim arasında, bir semptomdaki anlamlamayı sabitleyen bir kıvılcım parlar" (Lacan, 2005: 431). Bu, semptomun çözülmesini sağlayacak olan şeydir ve bilinçli öznenin erişiminde değildir. "Arzunun her türlü *doğal felsefe* yönünde yarattığı enigmalar, dürtünün metoniminin parmaklıklarına yakalanmış olmasına; bitimsizce *bir başka şey için arzuya* yönelik yayılıma dayanır. Böylelikle onun, tam da gösteren zincirinin askıya alınışı noktasındaki 'ters' sabitlenişi, görüntülü belleği hareketsizleştirir ve fetişin büyüleyici imgesini dondurur" (Lacan, 2005: 431). Bu öyle bir bellektir ki zincir, kendisini aktarım içinde yeniden üreterek ayak direr ve bu zincir ölüm arzusunun zinciridir. Özne

de semptomu aracılığıyla çığlık atmaktadır. Bellek içindeki hatırlama işlevini ayrımlamamızı yalnızca psikanalizin sağlamasının nedeni de budur. Hatırlama işlevi gösterende köklenmiştir ve insandaki tarihin hükmü aracılığıyla Platoncu hatırlamanın çıkmazlarını çözer.

Nevrozun doğası, bir semptomun gelişiminin söz konusu semptomun analiz sırasındaki giderilişiyle eş-yayılımlı olması olgusuyla açığa çıkmaktadır. İster fobik olsun, ister histerik, isterse de takıntılı, nevroz, özne dünyaya gelmeden önce nerede idiyse oradan yükselen bir sorundur. Varlık, 'olmak' fiilinin boşluğundaki bir bölünme anında belirir ve bu varlık, kendi sorusunu özne için yükseltir. Soruyu öznenin önüne koyuyor değildir; çünkü özne, varlık onu yükseltirken o yere gelemez, ama varlık, soruyu öznenin yerinde yükseltir. Freud 'Ben'i bu yolla, ona özgü dirençlerle tanımlayarak öğretisinin içine taşımıştır. Bu dirençler doğaları itibariyle İmgeseldirler (Lacan, dirençlerin bu imgesel boyutunu 'ayna evresinde' köklendirir. Bu konu, elinizdeki çalışmanın "İmgesel" başlıklı bölümünde ele alınacaktır).

Lacan'a göre *Ben ve* İd'de (1923) geç Freud, erken Freud'un ortaya koymuş olduğu bir muammaya ayartıcı fakat yanlış bir çözüm sunmaktadır. Freud, *Rüyaların Yorumu*'nda, ona eşlik eden dil sürçmeleri ve şakalarla ilgili çalışmalarda, *Cinsellik Üzerine Üç Deneme*'de ve belli başlı vaka tahlillerinde insan öznesinin bölünmüşlüğünü ortaya koymuştur. "Zihnin bilinç ve bilinçdışı kısımlarını ayıran silinmez kırığı karşısında bulan Freud, 'zihinsel' betimlemesini 'bilinçli' betimlemesiyle özdeşleştiren ve istençli bireyin bilincinin kişinin insanlığına resmî ikametgah ve teminat mektubu sağladığını kabul eden, derine kök salmış bir anlayışa meydan okumuştur" (Bowie, 2007: 27). Şimdi psikanalizin 'zihinsel olan' için önerdiği alabildiğine genişlemiş alanda bilinç nereye yerleştirilecektir? Daha da ötesi, psikanalizin zihinde ayırt ettiği bölge, sistem ya da amiller içinde insan kendiliğinin nerede müstakil olarak ve hakkıyla ikamet ettiği kabul edilebilir? Lacan'a göre *Ben ve* İd'de Freud'un bu sorulara verdiği yanıtlar tehlikeli bir basitlik arz eder: "Hakikaten Freud'un *Ben*'i organizmanın 'gerçeklik ilkesi'ne uyum sağlama-

sına yarayan aygıtların toplamı olan 'algı-bilinç sistemi' ile özdeşleştirmiş olduğu bilinmektedir" (Lacan'dan aktaran Bowie, 2007: 27). Klasik psikolojinin bu görüşünün minnettar mirasçısı Freud, *Ben*'in gerçekliğe verdiği karşılıklarda bilgisizlik ya da çarpıtma olan her şeyi ya bilmezden gelir ya da çarpıtır.

Lacan'ın Freud'un düşüncesine yaptığı en olağandışı basitleştirme, ondaki zamansal boyutu kaldırmasıdır. Freud'a göre *Ben* bireyin –başka insanlara ve dünya nesnelerine olan– terk edilmiş bağlılıklarının bir 'çökeltisi' olarak düşünülebilir, ama analitik tedavi sırasında bu çökelme süreci tersine çevrilebilir ve o bağlılıkların tarihi okunur hale gelebilirdi. Buna göre *Ben* hem nokta hem de süreçtir; 'burada ve şimdi'de müstakil bir yapı olarak bulunur, ama durmadan kendi geçmişini özetleyerek tekrar eden bir yapıdır. Ancak *id* ve üstben de birer çökeltidir; onlar da geçmişe doğru izleri sürülebilen anlık yapılardır. Üstelik bunlar *Ben*'in yitik ya da kılık değiştirmiş öteki varoluşlarının bileşimleri olduğundan bunların *Ben* üzerinde uyguladığı baskılar çok daha sinsicedir: Kalıtımsal olabilen *id*'de sayısız *Ben* varoluşunun kalıntıları barınır ve *Ben*, *id*'inden çıkarıp üstben'i kurarken belki de sadece önceki *Ben*'lerin biçimlerini canlandırıp onları tekrar diriltiyordur. *Ben*'in sürekli, ateşkessiz bir mücadele içinde çekiştiği etmenler bir zamanlar mevcut olan *Ben*'lerin çökelmiş kalıntılarıdır.

İlk olarak bilinçdışının mesajına karşı geliştirdiği imgesel ataletle ayrımlaşan bu Ben, yer değiştirmenin üzerini örterek işlediği için, özne, söylem açısından özsel olan bir direnç taşır. Savunma mekanizmalarının tüketiminin bilinçdışının diğer yüzü halini almasının nedeni budur:

> Eğer bilinçdışının Ötekinin (büyük Ö ile) söylemi olduğunu söylediysem, bu, arzunun tanınmasının tanınma arzusuna bağlı olduğu öteyi işaret etmek içindir. Başka bir deyişle, bu öteki, yalanımın bile, yalanımın, içerisinde yaşadığı hakikatin bir garantörü olarak başvurduğu Ötekidir. Burada hakikat boyutunun, dilin belirmesiyle ortaya çıktığını görüyoruz. Soru'nun ortaya çıkabilmesi için bile dil olmalıdır (Lacan, 2005: 436).

Lacan, harf ile varlık hakkında konuşmasının ve öteki ile Ötekini

birbirinden ayırmasının nedeni olarak da Freud'un, bunları, direnç ile aktarım efektlerinin gönderim yaptığı kavramlar olarak sunması biçiminde gösterir. "Eğer semptom bir metaforsa, arzu da bir metonimidir. Metafor varlığa, metonimi ise kendi eksiğine bağlanır" (Lacan, 2005: 439) Böylelikle Lacan, bu metninde yeniden biçimlendirdiği dilbilim kavramlarını Freud'un ruhsal aygıtına olağanüstü bir güç ve kararlılıkla kenetler. Metafor ve metonimi gösteren zincirinin bağlantı kipleri ve yapı ve tutunum ilkeleriyken, gösterilen belirsizliğin ve '*Pathos*'un gizli ajanıdır. Lacan'a göre öznelliğin ayırt edici izleri, bireylerin değişik bireşimlerle sahip oldukları güç, yeti, yatkınlık ve eğilimlerde değil, parçası oldukları anlamlandırma süreçlerinde bulunur.

Kimi anlamların sahip oldukları şaşırtıcı dayanma gücünü ve bu tür anlamların insan yaşamlarını bir arada tutma ya da mahvetme yeteneğini teslim edecek olduğunda, Lacan, gösterenin vesayetinden kurtulmuş gösterilenlerin değil, gösterenle gösterilenin birbirine düğümlenme derecesinin sözünü eder. Böyle anlarda Lacan, okuyucusunu, psikanalizin temel trajik temasına geri gönderir: Çocuklukta bırakılmış düşünce örüntüleri, yetişkin bireyi taciz edip ketlemek üzere geri dönerler. Lacan, gösterenle gösterilen arasındaki iç içe geçmeler ya da düğümlenmeler için sabitlenmiş anlam olarak *point de capiton* ifadesini kullanır: Döşeme düğmeleri ya da yorganın içindekiler sağa sola kaymasın diye yorgancı iğnesinin sık dikiş yaptığı yerler. Bu düğümler çok sıkıysa bireyi derin umutsuzluklara hatta intihara sürükleyebilirken, sayıca pek az veya gevşek olmaları durumundaysa kişiyi delilikle tehdit ederler.

Lacan, gösterenin özne üzerindeki kurucu gücünü, esas olarak, Çalınan Mektup üzerine seminerinde ele alır. Burada 'Özne' çeşitli niteliklerle donatılmış bir töz ya da boyutları olan sabit bir şekil yahut deneyimin sağlayacağı bir sürü değişik içerikle dolmayı bekleyen bir kap değildir; dilin içinde geçen bir olaylar dizisi, bir döndürmeler, benzetmeler ve bükünlemeler alayıdır. Özne dilde ve dil tarafından iflah olmaz bir biçimde bölünmüştür, ne var ki modern insan henüz bunu anlamış değildir. Descartes'ın yaptığı sadece kendi kuşkularından arınmaya ça-

lışmakken, modern insan şüphe ve tereddütlerini merasime çıkardığı için zehir gibi zeki zanneder kendisini.

Çalınan Mektup üzerine seminerini "Araştırmalarım, beni, tekrarlama otomatizminin temellerinin gösteren zincirinin ısrarında bulunduğu sonucuna götürdü" (Lacan, 2005: 6) ifadesiyle açan Lacan, burada, imgesel etkilerin, onları bağlayan ve doğrultulandıran simgesel zincirle ilişkiye sokulmadıkları sürece, bize tutarlı hiçbir şey veremeyeceklerini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu zeminde, gösteren zincirine görünüşünü veren simgesel alternatifin tümlenemeyişinde yer alan imgesel döllemeler büyük önem kazanmaktadır (Lacan, 2005: 11). Özne açısından belirleyici olan psikanalitik efektleri yöneten şey, bu zincire özgü yasadır. Bu efektler, gösterenlerin yer değiştirmelerini öylesine bir sadakatle takip ederler ki imgesel faktörler –ataletlerine rağmen– yalnızca oradaki gölgeler ve yansımalar olarak boy gösterirler.

Lacan, Edgar Allan Poe'nun Çalınan Mektup adlı öyküsüne başvururken, her şeyden önce bir drama ile onun anlatısı arasında bir ayrıma gider. Lacan'a göre, anlatı dramayı etkili bir biçimde ikiye katlamaktadır ve bu katlanma olmaksızın herhangi bir mizansen mümkün olmayacaktır (Lacan, 2005: 7). Eylemi, aynı zamanda bir seyirci durumunda olan okur açısından görünür kılan şey bu katlanmadır. Başka bir deyişle, anlatı tarafından her bir aktörün kendi rolünü oynarkenki bakış açısından yatay bir ışık düşürülmezse, ne imgeler çerçevesinde, ne de seslerin deneyimlenmesinde drama ilişkin bir şeyin belirmesi mümkündür. Lacan, öyküde, bu anlamda bir devinim yaratan iki sahne olduğu saptamasında bulunur ve ikinci sahne birinci sahnenin bir yinelenişi olduğu için birinci sahneye ilksel sahne der.

İlksel sahne, Kraliçenin saraydaki özel odasında vuku bulur. Kraliçeye, yalnız olduğu sırada açığa çıkması durumunda "onurunu ve huzurunu zedeleyecek" bir mektup gelir. Kralın belirmesiyle oldukça zor bir duruma sürüklenen Kraliçe, Bakan D. gelince, Kralın dikkatsizliğinden faydalanır ve mektubu, adresin yazılı olduğu tarafı yukarıya bakacak bir biçimde, önemsiz bir şeymiş gibi masanın üstüne bırakır. Fakat bu, Bakan D.'nin gö-

zünden kaçmaz ve Kraliçenin endişesinden dolayı bir sırrının olduğunu anlar. Bu andan itibaren her şey bir saat gibi ilerler. Bakan, cebinden çıkardığı ve masada duran mektuba benzer bir mektubu okuyormuş gibi yapar, sonra masanın üzerine bırakır ve ardından da kralın dikkatini dağıtmak üzere biraz sohbet ettikten sonra masanın üzerindeki diğer mektubu kendi mektubuymuş gibi alarak cebine atar. Kraliçe bunların hepsini görmüş, fakat sonuçlarından çekindiği için müdahale edememiştir.

İkinci sahne ise Bakan D.'nin bakanlığa ait oteldeki ofisinde vuku bulur. Polis Müfettişi, Dupin'e oteli üç ay boyunca tepeden tırnağa aramış olduklarını söylemiştir. Dupin, öylesine oradan geçiyormuş da Bakan D.'ye uğramış gibi bir tavır takınarak ofise gitmiştir. Bakışlarını saklamak için yeşil bir gözlük takmış, gözlerinden rahatsız olduğunu söylemiştir. Saklanmış bakışlarla odayı tarar ve pirinç bir topuza asılmış eski bir kartvizit kutusunun içinde buruş buruş olmuş, biraz yırtılmış bir mektup görünce aradığı şeyi bulduğunu anlar. Çalınan mektuba ilişkin kendisine verilmiş olan tarifle gördüğü mektup arasındaki bariz çelişki, bu kanısını daha da güçlendirir. Ayrılırken altın bir enfiye kutusunu masanın üzerinde bırakır. Ertesi sabah, enfiye kutusunu geri almak bahanesiyle, ama mektubun nerede olduğunun bilgisiyle silahlanmış olarak geri döner. Dışarıda Dupin tarafından tezgahlanmış gürültülü bir hadise Bakan D.'nin pencereye gitmesine neden olunca, Dupin mektubu cebine atar ve yerine ona tıpatıp benzeyen bir başka mektup koyar. Bakan, artık mektuba sahip değildir, fakat bu durum hakkında hiçbir şey bilmemektedir. Mektubu kullanmaya kalkışacağı zaman Dupin'in el yazısıyla yazılmış ve Crébillon'un *Atrée*'sinden alınmış "Böyle korkunç bir plan Atreus'a değilse de Thyestes'e yakışır" dizesini okuyacak ve Dupin'in iddiasına göre el yazısının sahibini tanıyacaktır.

Lacan bu iki sahneyi birbirine benzetir ve amacının, bu iki sahne arasındaki ayrımları ortaya koymak üzere iki hat arasındaki benzerlikleri saptamak olmadığını belirtir. Asıl meselesi iki eylemin de güdüleyicisi durumunda olan öznelerarasılığı ve bu öznelerarasılığın, eylemleri, kendileri aracılığıyla yapılandırdığı

üç terimi aydınlatmaktır.

> Bu üç terim, ayrıcalıklı statülerini, hükmün kendileri aracılığıyla başlatıldığı üç mantıksal uğrağa ve bu hükmün, ayırıp böldüğü öznelere tahsis ettiği üç yere tekabül etmelerinden alır. Bu hükme bir bakış anında ulaşılır. Bu bakış, aldatıcı tamamlanmışlıklarının içinde bırakılmış bir açışa ilişkin bir görüş sağlamak üzere bir araya getirdiği iki ötekiyi varsayar. Böylelikle üç bakışı kuran, üç özne tarafından ayakta tutulan üç uğrak, her bir durumda başka insanlar tarafından yeniden cisimleştirilir (Lacan, 2005: 9-10).

Bunlardan ilki hiçbir şey görmeyen bir bakışın üzerine temellenmiştir: Önce Kral ve sonra da polis. İkincisi, ilkinin hiçbir şey görmediğini gören ve sakladığı şeyin örtüldüğüne inanarak kendisini aldatan bir bakışa dayanmaktadır: Önce Kraliçe ve sonra da Bakan D. Üçüncüsü ise ilk iki bakışın, saklanması gereken şeyi, onu elde etmeye çalışacak kimseler için orta yerde bıraktığını gören bakışın üzerine temellenir: Bakan D. ve en sonunda Dupin. Lacan bu öznelerarası karmaşığı daha iyi kavrayabilmek için devekuşuna atfedilen tutumu örnek verir. Buradaki konumlanışlara uygulandığında, birinciler kendi kafalarını kuma gömmüş oldukları için ikincilerin kendilerini görünmez zannettikleri ve üçüncülerin arkalarından dolaşmasına olanak tanıdıkları görülür. Lacan buna devekuşu siyaseti adını verir.

Tekrar eden eylemin öznelerarası ölçü-birimini bu biçimde saptadıktan sonra, Lacan, bu olgunun içinde yer alan, Freud'un çalışmalarında belirtildiği biçimiyle *tekrarlama otomatizmine* işaret etmek gerektiğini belirtir. Bu aynı zamanda "Bilinçdışı Ötekinin söylemidir" formülünün de açımlanması anlamına gelmektedir. Özneler, yer değiştirmelerine bağlı olarak, öznelerarası söylemin tekrarı içinde birbirlerine akarlar. Yer değiştirmelerini, oluşturdukları üçlü içinde bir saf gösterenin –çalınan mektubun– işgal etmek üzere geldiği yer belirler.

Bu öykü gerçeğe o kadar benzer ki hakikat, bu öyküde, kendisinin kurgusal düzenini açığa vurur. Lacan'ın öyküyü ele alması doğrultusunda, bu gerçeğe benzerlik durumu ilerlenecek bir rota olarak saptanır ve Lacan ilkini tamamlayan yeni bir drama

bulgular. İlki sessiz bir drama iken ikincisinin ilgisi söylemin hassalarına odaklanmıştır. Lacan sözü edilen iki sahnenin gerçek drama olduklarını ve farklı bir diyalog söylemi içerisinde anlatıldıklarını belirtir. Elbette bu, sergileme işini daha eğlenceli kılmak amacını gütmemektedir; aksine, bizzat diyaloglar, kendilerini farklı birer dramaya dönüştüren gerilimi üstlenirler. Böylelikle Lacancı terminoloji bu diyalogları, simgesel düzen içerisinde dikiliyor olmaları bakımından ilk drama boyutundan ayırır.

Polis müfettişi ile Dupin arasında gerçekleşen ilk diyalog adeta bir sağır ile sağlıklı işiten biri arasında gerçekleşmektedir. Bu diyalog, en yalın halini iletişim kavramında bulan şeyin karmaşıklığını temsil etmektedir. Bu diyalog içerisinde yeniden aktarılan mesaj, katiyetle açık olmayan bir şeyi görmemizi sağlar: Mesaj hakikaten dilsel boyuta aittir. Lacan bu noktada Émile Benveniste'in arıların dili ile ilgili söylediklerini hatırlatır: Arılar, yalnızca nesnelerin yerini sinyallerle iletmektedirler ve Benveniste'e göre buna dil denemez. Lacan bunu kendi söylemine tercüme ederek şu biçimde dile getirir: Arılarınki diğerlerinden basitçe farklılaşmış imgesel bir işlevdir. Lacan'a göre bu türde bir iletişim biçimi insanda da vardır, fakat ne kadar uçucu da olsa, nesnelerin insana doğa tarafından önceden verilmişliği, insanın simgeleri kullanımına maruz kalarak insan için çözülürler. Fakat bu iletişim biçimine denk bir şey, iki insan arasında, ortak bir nesneye yönelmiş öfke içinde, fakat bir şartla –her ikisinin de benimsemeyi reddettiği bir varlık halinin nitelikleriyle tanımlanmış tek bir nesne söz konusu olmalıdır– kurulabilir. Fakat böylesi bir iletişim de simgesel bir biçimde aktarılabilir değildir. Yalnızca bu nesneyle ilişkili olarak ayakta durabilir. Belirsiz sayıda özneyi ortak bir 'ideal'de birleştirebilmesinin nedeni budur; grup içindeki bir öznenin bir başkasıyla bu biçimde oluşturulmuş iletişimi, dile getirilmesi mümkün olmayan bir ilişki tarafından tersine çevrilemez bir biçimde dolayımlanmıştır.

Söylemin tekrarladığı şeyin erimini belirlerken, semptomların neyi tekrarladıkları sorusu da oluşturulur. Böylelikle [ilk sahnenin] dolaylı anlatımı, dil boyutunu açıklığa kavuşturur ve

genel anlatıcı onu yeniden ikileyerek, ona hipotetik bakımdan hiçbir şey eklememiş olur. Ama bu ikinci diyalogla ilgili olarak geçerli değildir. Çünkü ikinci diyalogla ilki arasında, sözcük ile söz arasındakine benzer bir kutuplaşma vardır. Bu da isabetliliğin alanından hakikatin kaydedişine kaydığımız anlamına gelmektedir. Şimdi bu kayıt büsbütün başka bir yerde konumlanmıştır: Öznelerarasılığın temelinde. Bir mutlak olarak bir Öteki oluşturan öznellikten başka hiçbir şey bulamayacağı bir yere yerleştirilmiştir. Lacan durumu, özellikle de Dupin'in durumunu netleştirebilmek için bir Yahudi fıkrasına başvurur: "Neden bana yalan söylüyorsun?" diye sorar karakterlerden biri, "Gerçekte Cracow'a gittiğin halde, beni Lemberg'e gittiğine inandırmak için Cracow'a gittiğini söyleyerek neden yalan söylüyorsun?" (Lacan, 2005: 13). Dupin de benzer bir stratejiyle hareket eder: Rakibiyle özdeşleşmek yoluyla onun yapabileceklerini kestirmeye yönelir; tıpkı arkadaşı olan anlatıcıya anlattığı çocuğun, tek mi çift mi oyununda bütün arkadaşlarına üstünlük sağlayarak herkesin hayranlığını kazanmış olan çocuğun yaptığı gibi: Gösteren biricik bir birim olarak eksikliğin simgesinden başka bir şey değildir.

Polisler detaylı aramalarında öylesine değişmez bir gerçeklik kavrayışıyla hareket ederler ki araştırmalarının gerçekliği kendi nesnesine dönüştürme eğilimine girdiğini fark etmezler. Şapşallıklarının kaynağı özneldir. Bir an durup orada hiçbir şeyin saklı olmadığını görecek durumda olmayan gerçekçinin şapşallığıdır bu (Lacan, 2005: 17). Yerleri değişebilir olduğu sürece hiçbir şeyin kendi yerinde olmadığı söylenebilir ki yer değiştirten şey Simgeseldir. Çünkü onu hangi yıkımlara tabi kılarsak kılalım, Gerçek, daima kendi yerindedir.

Öykü okura ne mektubu gönderen hakkında ne de mektupta ne yazılı olduğu hakkında bir şey söyler. Bildiğimiz tek şey mektubun üçüncü bir tarafın eline geçmesi halinde Kraliçe üzerinde muazzam bir güce sahip olacağıdır ki Bakan da bu gücü, siyasi amaçları doğrultusunda kullanabildiği kadar kullanmaktadır. Mektubun varlığı Kraliçeyi onun sadakatini oluşturana yabancı bir simgesel zincirin içine yerleştirmektedir. Öykünün hakiki

öznesi mektuptur. Mektup, kendisine uygun bir yörüngeye sahiptir. Gösteren yalnızca bir yer değiştirmeyle ayakta kalabilir; bizzat gösterenin çekirdeğindeki gidiş geliş işlemi, gösterenden yerini terk etmesini talep eder ve gösterenin, döngüsel bir yörüngeyi takip ederek kendisine gelmesini arzular. Tekrarlama otomatizminde de olup biten budur. Freud'un bize öğrettiği, öznenin Simgeselin mecrasını takip ettiğidir. Çalınan *Mektup*'ta ise durum biraz daha sıkı betimlenmiştir: "Yalnızca özne değil, özneler, kendi öznelerarasılıkları içinde yakalanmışlardır; kendileri üzerinden işleyen gösteren zinciri uğrağı üstünde kendi varlıklarını biçimlendirirler" (Lacan, 2005: 21). Bu öyküde, karakterlerin girişlerini ve rollerini mektup ve mektubun izlediği dolambaçlı yol yönetmektedir ve "eğer Freud'un keşfinin bir anlamı varsa o da gösterenin yer değiştirmesinin, kalıtsal yeteneklerden ve sonradan öğrenilenlerden bağımsız olarak öznenin eylemlerini, yazgısını, itirazlarını, körlüklerini, başarısını ve kaderini belirlemekte ve psikolojik önceden-verilmişlikle ilgili her şeyin ister istemez gösteren katarını takip etmekte olduğudur" (Lacan, 2005: 21). Karakterler, mektubun gölgesinin altından geçerek onun bir yansıması haline gelmektedirler; mektubu ellerine geçirdikleri zaman, mektubun anlamı onları eline geçirmektedir. Bu, dramanın kahramanının biraz da böbürlenerek yeniden konumlandığı sahnede iyice açık hale gelmektedir. Böbürlenmeye direnememesinin nedeni, çaldığı nesne dolayısıyla, artık üçlü içerisinde üçüncü konumdan ikinci konuma kaymış olmasıdır. Çünkü eğer şimdi mesele mektubu araştıran gözlerden korumaksa bizzat kendisinin deldiği yöntemin aynısını kullanmaktan başka çaresi yoktur: Onu açıkta bırakmak. Kendisinin görülmediğini düşünen bir konumdadır.

Bakan D. polisin araştırmasını bizzat kendisinin savunması kılmıştır, fakat polisin araştırmasından başka bir araştırma biçimine karşı kökten savunmasız olduğunu gözden kaçırmıştır. Bakan D.'nin durumdan devşirdiği gücün kaynağı mektubun kendisi değil, mektubun onun için inşa ettiği kişiliktir. Polis müfettişi, Bakan D.'yi 'her şeye cüret edebilecek, bir adama yakışan şeylere de yakışmayan şeylere de cüret edebilecek' biri olarak

resmetmiştir. Bu, bir kadını ilgilendiren şeylere de işaret etmektedir. Bu, imgesel bir kişilik ithalini görmemizi sağlar: Bakan D., farkında olmaksızın narsistik bir ilişkiye yakalanmıştır. Bu, anlatıcı kişinin Bakan D.'nin elde etmiş olduğu üstünlüğe ilişkin şu sözlerinde de belirtilir: "Hırsızın üstünlüğü, çaldıranın çalanın kim olduğunu bildiğini çalanın bilmesine dayanmaktadır." Buradaki tek mesele yalnızca Kraliçenin kendisini soyanın kim olduğunu bilmesi değil, ayrıca ne türde bir hırsızla uğraştığını da bilmesidir. Kraliçe, Bakan D.'nin her şeyi yapabilecek bir adam olduğunu bilmektedir ki bunu şu biçimde anlamak gerekir: Kraliçe, Bakana gerçekte kimsenin üstlenemeyeceği bir konum bahşetmektedir; kimsenin üstlenemeyeceği, çünkü bu mutlak efendiye ait imgesel bir konumdur.

Bakan D.'nin mektubu kullanmamış olduğu, öykünün başında polis müfettişi tarafından belirtilmiştir. Lacan, Bakan D.'nin bu durgunluğuna, bir nevroza yaklaşır gibi yaklaşmak gerektiğini ileri sürmektedir. Bakan, mektubu kullanmayarak onu unutma noktasına gelir. Fakat nevrotiğin bilinçdışından pek de farkı olmayan mektup onu unutmaz. Bakan D.'yi kendisine bu keşfi yapmasını sağlamış olan kadının suretinde bir hale doğru dönüştürür. Bu dönüşümün nitelikleri bastırılmış olanın dönüşüyle pekala karşılaştırılabilir durumdadır. Böylelikle ilk olarak Bakan D.'nin *mektubu ters çevirmiş* olduğunu öğreniriz; fakat Kraliçenin ters çevirme işlemini (adres yukarı bakacak bir biçimde) daha da ileri götürüp, zarfın içini dışı kılarak yapmıştır bu işi. Yeni bir adres yazmak üzere mektubun içindeki bakire bölgeyi özgürleştirmiştir. Yazdığı adres de kendi adresidir ve bu yazı, bir kadının el yazısı görünümündedir. En nihayetinde Bakan D.'nin kendi adresine yönlendirdiği mektup zaten bir kadından gelmektedir. Her şey bir kişilik inşa etme amacını güden bir komplo gibidir. Bakanı o kişiliğin içerisinde mukim kılan şey, bir gösteren olarak mektuptur. Zaten Lacan, erkeğin içinde gösterenin ikamet etmesi olgusunu tam da bilinçdışı olarak kodlamaktadır.

Artık bir gösterimde bulunmadığında bir gösterenden artakalan şey nedir? Gösterenin bütün anlamlamaların ötesindeki

yanıtı şudur: "Senin arzularını dalgalandırmamı sağlayan bağların emirleri karşısında seni titreten ben olduğum halde, eyleme geçenin sen olduğuna inanıyorsun. Böylelikle bu dalgalanmaların kuvveti artıyor ve nesnelerde katlanarak çoğalıyorlar ve seni, gerisin geri yaralı çocukluğunun parçalanmışlığına sürüklüyorlar. Senin ziyafetin budur" (Lacan, 2005: 29). Kendisini sorgulayana gösterenin yanıtı "Kendi Dasein'ını ye!" (Lacan, 2005: 29) biçimindedir.

İMGESEL

Lacan'ın ilk özne kuramı, (Paris, Saint Anne Hastanesi Semineri / *Seminer 1* – 1953), öznenin imgesel boyutuna odaklanmıştır. Bu özne kuramı, geçirdiği pek çok değişikliğe karşın, bir niteliğini hep muhafaza etmiş ve daima bu nitelik üzerine temellenmiştir: Ben, İmgesel bir inşadır ve bilinçdışının öznesinden ayrılmalıdır. Seminer 1'de söylediği üzere, "Eğer ben, imgesel bir işlevse, özneyle karıştırılmamalıdır" (Lacan, 1991: 193). Bu önermeden iki sonuç çıkmaktadır: 1) Özne, İmgeselle sınırlandırılmamalı ve 2) Ben'i, (bilinçdışının) öznesiyle karıştırmamak için, Benin işleyişinin nasıl da İmgesel işlev aracılığıyla gerçekleştiği sürekli göz önünde tutulmalıdır. Bunlara ek olarak, bunlar kadar açık olmayan bir ayrım daha söz konusudur: Beni, bilinçdışının öznesiyle karıştırmamak gerekliliği, bu ikisinin ilişkisiz olduğu anlamına gelmemektedir. "Ben nedir? Bunlar homojen faillikler değildirler. Kimileri gerçekliklerdir, diğerleri imgedir, imgesel işlevlerdir. Ben'in kendisi de bunlardan biridir (Lacan, 1991: 105).

Lacan'ın temel amacı, öznenin kendi İmgesel boyutuna indirgenemeyeceğini ileri sürerken, Benin öznenin imgesel bir işlevinden başka bir şey olmadığını göstermektir. İlk döneminde Lacan, öznenin Benin işleyişine indirgenemeyecek olan yabancılaşmış yapısından ziyade, Benin işleyişini açığa çıkarmakla ilgilidir. Bilinçdışının öznesini 1950'lerin ortalarından itibaren, doğrudan ele alacaktır ve bu dönemde oluşturduğu yeni özne kuramıyla, araştırmalarının eksenini İmgesel düzenden Simgesel düzene geçiş sorunu oluşturacaktır. Sonradan, 1960'ların başında Gerçeğin üstünlüğü ele geçirmesine karşın, Lacan'ın özne kuramının merkezinde bilinçdışının öznesi yer almaya devam edecektir. Bu, aynı zamanda, psikanalizi, Benin, bilinçdışının irrasyonel dürtülerini ve itkilerini sömürgeleştirmesini sağlayan

bir aygıt olarak gören ve özne ile ben arasında bir denklik bağıntısı kuran psikanalitik kurama yönelik son derece eleştirel bir tutumdur. Freud'un bu biçimde okunmasını Lacan, başarı-yönelimli bir bağlama sahip olduğunu düşündüğü Amerikan kültürüne (Lacan, 2005: 329) bağlayarak, "Amerikan hayat tarzı" biçiminde tanımlamaktadır: Analiz edilenin Beni, analistin güçlü Beninin suretinde yeniden biçimlendirilerek 'iyileştirilmeli' ve tahkim edilmelidir (Lacan, 2005: 685).

Lacan, ego psikolojisini Freud'un kuramsal devrimine köklü bir ihanet olarak görmektedir. İmgesel'i, Ben'i anlamanın modeli olarak sunarken de ego psikolojisi ile arasına mesafe koyar:

> Analizdeki Ben'i, imgesel işlevi model olarak almak suretiyle kavramsallaştırıp açıklayabiliriz. Psikolojide sentetik bir işlevi yerine getiren Ben'den değil, dinamik bir işlevi yerine getiren analizdeki Ben'den söz ediyorum. *Ben*, analizde, kendisini, bir savunma, bir inkâr olarak ortaya koyar. Onun içerisine, kuramda daha sonradan ve bir sonuç olarak öznenin en derin ve en yanlış anlaşılmış dürtüleri olarak adlandırılacak olan şeylerle bütünleşmesi sırasında özne tarafından dışa vurulan ardıl karşıtlıkların bütün tarihi kayıtlıdır. Başka bir deyişle, bu direnç uğraklarında, Freud tarafından son derece açık bir biçimde işaret edildiği üzere, analitik deneyimin hareketi tarafından benin temel işlevinin –yanlış anlama– yalıtılmasına ilişkin aygıtlara dair bir duyum edininiz (Lacan, 1991: 52-53).

Lacan, Freud'un İD, Ben ve üstben'den oluşan ikinci topografyasını, her türlü ego psikolojisine karşıt bir biçimde ele almaktadır. Bu çalışmanın Freud'a ayrılan bölümünde ele alınmış olan Freud'un 1920-23'te yapmış olduğu topografik gözden geçirmenin ardından iki tercih mümkündü. Biri egoyu, İD'in aşamalı bir ayrımlaşmasının ürünü olarak (gerçekliğin temsilcisi ve dürtülerin kontrolüyle görevli bir biçimde işleyen bir şey olarak) ele almaktı ki bu ego psikolojisine tekabül ediyordu; diğeri ise her türlü özerk ego fikrine sırtını dönmek ve egonun oluşumunu özdeşleşme terimleriyle incelemekti. Eğer ilki tercih edilirse, egoyu İD'den ayırma çabasına girilecek ve ego, bireyin dışsal gerçekliğe uyumunun aygıtı haline getirilecektir. İkincisi tercih edilirse, ego tekrar İD'e götürülerek, yansıtımsal özdeş-

leşmeler yoluyla ötekinden alınan imgeler aracılığıyla egonun nasıl aşamalı olarak yapılandığı gösterilecektir.

Lacan'a göre temel ilke, öznenin bilinçdışı bir doğaya sahip olduğudur. Buna bağlı olarak da hem Kartezyen felsefede hem de klasik psikolojide, psişik etkinlik içerisinde Bene atfedilen merkezî işlev kaldırılmalıdır. Hem Freud'a hem de Lacan'a göre, benin psişik failliği, öznelliğin daha ilkel bir tabakasına tabi olarak düşünülmelidir ki bu tabaka, Lacan'ın kuramında İmgesel olarak konumlanmaktadır.

Ben, öznenin, İmgesel ötekindeki (öznenin speküler imgesine denk gelen bir öteki) tanımlayıcı yabancılaşmasına tekabül eder (Chiesa, 2007: 14). Psikanalizin amacı da benin güçlendirilmesi değil, imgesel yabancılaşmanın üstesinden gelerek bilinçdışının öznesini açığa çıkarmaktır. Öznenin imgesel kimliği, kendisinin dışındadır. Başka bir deyişle, Ben, Benin dışındadır. Lacan, Rimbaud'nun bir dizesini aktarır: "Ben, ötekidir" (Lacan, 2005: 96). Bu nedenle, öznenin imgesel kimliği olarak Ben, bireyle doğrudan bir denklik içerisine sokulamaz.

Bu noktada, öznenin imgesel yabancılaşmasının nasıl olup da ötekinde gerçekleştiği; bunun, özneye, ne anlamda imgesel bir kimlik/özdeşlik verdiği ve ötekinin imgesinin nasıl olup da, özne için yabancılaştırıcı bir psişik özdeşleşmenin kaynağı olarak görüldüğü biçiminde sorular belirmektedir. Bu sorulara yanıt verebilmek için Lacan'ın 'ayna evresi' kavramına ve bu kavramın açtığı ufukta beliren İmgesel kavrayışına bakmak gerekmektedir. Lacan, imgesel kavramını, kariyerinin başları denilebilecek bir dönemde, ayna-evresi adını verdiği olguyla ilişkili olarak geliştirmiştir. Lacan'a göre ayna-evresinin dinamiği, Ben'in, kendi imgesiyle özdeşleşmesi içinde ve aracılığıyla varlık bulduğunu göstermektedir. Bu imge, Ben'in bizzat kendi imgesi olduğu için de Lacan bu özdeşleşmeyi narsistik olarak nitelemektedir.

> Narsistik özdeşleşme, çocuğu, henüz motor koordinasyon becerileri gelişmemişken, kendisini bir bütünlük olarak kavramasına olanak tanıyan bir konuma yerleştirir. Çocuk henüz neyin kendi bedenine ait olduğunu ve neyin olmadığını bilmediği bir durum içinde, kendi imgesi aracılığıyla, henüz mevcut olmayan bir bütünlük deneyimi yaşar. Bu imgeyle özdeşleşmek suretiyle, ken-

di bedeni üzerinde bir nebze denetim duygusunu tadar (Lacan, 2005: 307).

Lacan'a göre çocukların bu dönemde yaşadıkları coşkunluğun nedeni de budur.

Ayna evresi, özne ile öteki arasında, öznenin kronolojik olarak daha sonraki imgesel özdeşleşmelerinin tamamı için bir model işlevi gören yapısal bir psişik diyalektik tesis eder: Ben, bu özdeşleşmelerin belirli bir andaki toplamından öte bir şey değildir. Öznenin psişik yaşamındaki farklı hayati anlara tekabül eden yeni imgesel özdeşleşmelerin sürekliliği aracılığıyla, ayna evresi deneyimi, diğer insanlarla kurulan imgesel ilişkilere bağlı olarak bir insanın varoluşunda belirsiz bir biçimde sürekli tekrarlanır.

Elisabeth Roudinesco, 'ayna evresi'ni silinmiş bir arşiv olarak adlandırmaktadır (Roduinesco, 2003: 25). Çünkü Lacan tarafından ilk olarak Uluslararası Psikanaliz Birliğinin (IPA) 2-8 Ağustos 1936 tarihlerinde gerçekleştirilmiş olan on altıncı kongresinde bir bildiri olarak sunulmuş olan ayna evresine ilişkin bu ilk çalışma kaybolmuştur. Üstelik Marienbad'da gerçekleştirilen bu kongre, Lacan etrafında, Lacan'ın da inşasında payının bulunduğu bir mitin oluşmasına neden olmuş; hatta Lacan, yıllar sonra, 1964'teki seminerinde "aforoz" adını vererek, Spinoza'nın Yahudi cemaati tarafından 'herem' ilan edilerek şammata cezasına çarptırılmasına benzettiği (Lacan, 2013: 9-10) kendi durumunun kökenlerini de bu kongreye işaretlemiştir. Böylelikle oluşan efsane, Lacan'ın en başından beri psikanaliz kurumlarının asi çocuğu olduğu biçimindedir. Oysa kongrede vuku bulanlar, basit bir prosedürün izlenmesinden öte bir anlam taşımamaktadır.

Efsaneye göre, Lacan'ın ayna evresi üzerine sunuşunun onuncu dakikasında, Freud'un biyografisinin yazarı ve en sadık öğrencilerinden olan kongre başkanı Ernest Jones, Lacan'ın sözünü kesmiş ve devam etmesini engellemiş; Lacan da ertesi gün kongreyi terk etmiş ve Goebbels'in, yeni inşa edilmiş olan Olimpik Stadyumdaki on birinci Olimpiyat için hazırlattığı anıtsal ve faşist gösterisini seyretmek üzere Berlin'e geçmiştir. Ayrıca kongre tutanaklarında Lacan'ın sunumuna ilişkin olabileceği

kadar kısa bir özet bulunuyor ve sunumunu yaptığı metin, kongrenin ardından basılan kitapta yer almıyordu. Oysa "kongredeki her konuşmacıya on dakikalık konuşma süresi verilmişti ve kendisine ayrılmış olan sürenin bitiminde Lacan'ı durdurarak Jones, basitçe, kongre başkanı olarak kendi işlevini yerine getiriyordu. Daha da ötesi Lacan, kongre tutanaklarında yer alacak metnini teslim etmemişti ve bu nedenle de bu metnin nihai ciltte yer almaması, IPA'nın hesaplı bir dışarıda bırakışı olarak görülemez" (Homer, 2013: 32). Üstelik bu kongreden kısa bir süre önce Lacan bu konudaki düşüncelerini, kongreye hazırlık niteliğinde, Paris Psikanaliz Cemiyeti önünde sunmuş ve düşünceleri, bir hayli ciddiye alınarak tartışılmıştır da. Bu sunuşla ilgili olarak Françoise Dolto'nun tutmuş olduğu notlar, *Écrits*'te yer alan 1949 tarihli metnin, buradaki tartışmalar ve sorular doğrultusunda gözden geçirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Dolto'nun notları, Lacan'ın Marienbad'daki kongre için fazla uzun olan metninin 9 bölümden oluştuğunu ortaya koymaktadır:

> (1) Özne ve Ben, (2) Özne, Ben ve beden, (3) insanî biçimin anlamlayıcılığı, (4) insanî biçimin libidosu, (5) ikinin imgesi ve ayna imgesi, (6) libido ya da sütten kesilme ve ölüm dürtüsü, dirimsel nesnenin Yıkımı, Narsisizm, (7) bunun, insan bilgisindeki temel simgesellikle bağıntısı, (8) Oedipus kompleksinde yeniden keşfedilen nesne, (9) Narsistik semptomların değeri: İkizler (aktaran Roudinesco, 2003: 26).

Sunuşun ardından Lacan'dan savlarını, özellikle de sütten kesilme ile ölüm dürtüsü ve Ben, beden ve fantezi arasında kurduğu ilişkileri daha açık bir biçimde tanımlaması istenmiştir. "*Ben* birinin bedeni midir? Fantezi speküler imge midir? *Ben* ile ego arasındaki ve Ben ile kişilik arasındaki ilişki nedir?" soruları sorulmuştur (aktaran Roudinesco, 2003: 26-27). Doğrusu, Lacan'ın 1949 tarihli "Ayna Evresi" metninde bu soruların hepsinin yanıtı bulunmaktadır.

Lacan'ın Marienbad'daki sunuşuna ilişkin ikinci bir iz de Alexandre Kojève'den gelmektedir. Lacan onunla 1936 yazında ortak bir çalışmaya girmiş, fakat bu çalışmanın ürünü basılı bir

metin olarak gün ışığına çıkmamıştır. Fakat bu notlar, Lacan'ın arzunun öznesi, deliliğin kökenleri ve Descartes'ın *cogito*su hakkındaki daha sonraki düşüncelerinin başlangıçlarını ortaya koymaktadır. Bu dönemde Lacan, *Ben* kavramını, psikolojide kullanıldığı biçimiyle değil de felsefede kullanıldığı biçimiyle psikanalize sokmaya çalışmaktadır: Özne, bizzat kendi düşüncelerinin ve eylemlerinin dayanağı olduğu sürece insanın kendisidir. İnsan bilginin ve yasanın öznesidir. Lacan, Freud'un id, ego ve süper-egodan müteşekkil ikinci topografyasını bir Ben teorisiyle birleştirmeye değil, özneye ilişkin felsefi bir teori ile Freud'dan ve Kojève aracılığıyla Hegel'den türetilmiş bir arzu öznesi teorisi arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadır. Buradan da bilinçdışının öznesi kavramına geçiş yapacaktır.

Lacan, ayna evresi kavramını, Henri Wallon'un 1931 tarihli bir makalesinden alır, fakat kaynağını zikretmeye hiçbir zaman yanaşmamıştır. Wallon'un adı Lacan'ın bu konudaki yazılarının hiçbir yerinde zikredilmemektedir. Lacan bu yolla, kendisini terimin bulucusu olarak sunmak istemektedir. 1968'deki seminerinin 10 Ocak'taki oturumunda "Herkes biliyor ki psikanalize 'ayna evresi' denilen küçük dokunuşu ben soktum. ... Ayna evresini bir portmanto haline getirdim" (aktaran Roudinesco, 2003: 27) demektedir. 1931'de Henri Wallon, aynanın önüne konulan bir çocuğun, aşamalı olarak, kendi bedenini aynadaki yansımasından ayırt etme noktasına geldiğini gözlemleyen bir deneye 'ayna testi' adını vermiştir. "Wallon'a göre bu diyalektik işlem, öznenin kendi bütünlüğünün yaratıldığı imgesel yeri simgesel olarak tanımasından kaynaklanıyordu. Wallon'a göre bu deney speküler olandan imgesel olana ve imgeselden de simgesele bir geçişi ortaya koyuyordu" (Roudinesco, 2003: 29). 16 Haziran 1936'da Lacan, Wallon'un terminolojisini düzelterek, 'ayna evresi' kavramını geliştirmiştir. Böylelikle Wallon'un doğanın diyalektiğine yaptığı gönderimi iptal ederek, ayna evresinin gerçek bir evreyle ya da Freud'un dönemselleştirmeleriyle –oral dönem, anal dönem vb.– irtibatını kesmiştir. Lacan'ın düşüncesinde 'evre', bir insanın, hemcinsleriyle özdeşleşmesi aracılığıyla oluşmasını sağlayan psişik ya da ontolojik bir işlem

haline gelmiştir.

Lacan'a göre ayna evresi, insanın doğuşu esnasındaki olgunlaşmamışlığıyla –hayatın ilk dönemlerindeki fiziksel koordinasyon becerilerinin yetersizliği– bağlantılandırılmalıdır. Böylelikle Lacan, süreci, bilincin terimleriyle değil de bilinçdışının terimleriyle konumlandırmaya yönelir. Kojève'nin teorilerine yaslanarak, egonun kimliğinin ve özdeşliğinin ifade bulduğu speküler dünyanın hiçbir başkalık ya da ötekilik içermediğini ileri sürer. Yaşamın altıncı ve on sekizinci ayları arasında vuku bulan ayna evresi, çocuğun benzer bir varlık imgesiyle özdeşleşmek ve kendi imgesini bir aynada algılamak suretiyle, kendi bedensel birliğinin efendisi olacağını öngördüğü bir döneme denk gelmektedir. Böylelikle Lacan ayna evresine ilişkin düşüncelerini, Freud'un birincil narsisizm kavramına dayandırır. Egonun narsistik yapısı, kendi merkezî öğesi olarak eşin imagosuyla birlikte inşa olur. Özne, ötekini, çatışmacı bir bağlantının biçimi içinde tanıdığında toplumsallaşma noktasına gelmiştir. Bunun aksine, birincil narsisizme çekildiğinde ise anneliğe özgü ve ölümcül bir imago içerisinde kaybolur. Kendisini ölüme terk ederek anneliğe özgü nesneyi yeniden keşfetme arayışına girmekte ve ötekini yok etmeye yönelik, paranoyaya eğilim gösteren bir yıkım kipine tutunmaktadır. Lacan, kimliğin oluşumunda anneye yönelik arkaik bağıntıyı öne çıkarmaktadır.

Lacan bir yandan dilbilimin sağladığı imkânlardan yararlanarak bir eşzamanlı sistemi (bilinçdışını) konumlandırmaya çalışırken, bir yandan da insanın toplumsal-kültürel bir varlık haline gelişini sonu gelmez bir yabancılaşma hareketinin başlangıcı olarak yerleştirmiştir. İnsan, ayna evresinde her şeyden önce bir 'Ben' serabının, bir 'kendilik imgesinin' peşine düşerek, kendisiyle sürgit bir uyumsuzluk içerisinde kurulmaktadır. Metafor, daha başlangıçta, ikame edici rolüyle iş görmektedir. İnsanın, çıplak doğasıyla bir ilişkinin arayışına girebilmesi için her şeyden önce bu doğa ile arasına bir mesafenin, metaforun dolayımının girmesi gerekmektedir. İnsan ancak yabancılaşabilmesiyle insan olur; çıplak doğasını geride bırakarak bir insanî dünyanın bir parçası durumuna gelebilir. "Ayna evresi, basitçe bireyin tarihinde bir çağ değil, içinde insan öznesinin sava-

şının sürekli devam ettiği bir veçhedir (*stade*)" (Bowie, 2007: 29).

Lacan, ayna evresini, bir çocuğun kendi imgesini tanıyabilir olduğu dönemde, çocuğun kendisi olmayan imgesiyle ilgili olarak "Bu benim" biçiminde yargılar vererek, kendisini dışlaştırmak yoluyla kavramaya başlayışı olarak yerleştirir. Lacan, ayna evresini karşılaştırmalı psikolojinin gözlemlerinden hareketle kavramsallaştırmıştır ve bu kavramsallaştırma altı ya da sekiz aylık bir insan ile yine aynı yaşlarda bir maymunun, aynada kendi imgelerini gördüklerinde verdikleri tepkiler arasındaki farka dayanır. Maymunun davranışı, imgenin yararsızlığına ilişkin denetimi edinir edinmez sona ererken, çocuğun durumunda davranış pek çok jest ve mimikle çoğalarak katlanmaktadır. Çocuk aynadaki imgesinin hareketleriyle aynaya yansıyan ortam arasındaki ilişkileri ve bu sanal kompleks ile bu kompleksin ikiye katladığı gerçeklik arasındaki ilişkileri bir oyun gibi deneyimlemektedir (Lacan, 2005: 75). Maymun, ayna imgesinin epistemolojik bir kofluk olduğunu kabullenip dikkatini başka yere çevirirken, çocuk tuhaf bir iradeyle aldanışı sürdürür (Bowie, 2007: 30). İmgesel özdeşleşme, tanım gereği yabancılaştırıcıdır ve buna ek olarak, yabancılaşmış ben, bizzat kendi işleyişini tanımakta başarısız olur. Böylelikle ikili bir yanlış tanıma gerçekleşir: Ben, yalnızca, kendisini ötekinin yerinde bulmakla (ilk yabancılaşma) kalmaz, ayrıca özneye, aldatıcı bir birlik izlenimi verir (ikinci yabancılaşma). Lacan'a göre, benim kendim olduğumu ve ötekinin de öteki olduğunu kabul etmemize neden olan şey Ben'dir. Bireyin sürgit uçurumunun, kendi kendisiyle uyumsuzluğunun tesis olduğu uğraktır bu. Freud'da her şeye karşın topografik bir konumda bulunan "ben" (ego) de, Lacan tarafından bu uçurumun tam ortasına yerleştirilir. *Ben* artık durdurulması imkânsız bir öznel süreci sürekli dondurmak isteyendir.

Ben, yabancılaşmayla kurulur. Bir *öteki* ile özdeşleşme ve yabancılaşma iç içe geçmiştir. Lacan, narsisizmi de bunların yanına iliştirir ve "özdeşleşme ile narsisizmi birlikte ele alır" (Bowie, 2007: 39). Freud, "Narsisizm Üzerine" başlıklı çalışmasında, bebeğin psişik gelişiminin, imgeler tarafından (hem annesinin bedeni hem de kendi bedeni) yakalanmasına dayalı olduğunu zaten vurgulamıştı. Lacan, bu Freudcu izleği yeniden ele alarak, imgelere "morfogenetik" bir işlev atfetmektedir. Lacan'a göre

imgesel özdeşleşme, öznenin kendisini tanıdığı dışsal bir imgenin bilinçdışı bir biçimde üstlenilmesi yoluyla gerçekleşir. Bu nedenle özdeşleşme, öznenin dışsal bir imgenin ya da imge ile mevcut bir Ben arasında taklide dayalı bir ilişkinin etkisi altında kalması anlamına gelmemektedir; aksine, Ben, yalnızca, öznenin imge tarafından tuzağa düşürülmesiyle ortaya çıkabilir. Ben bir ötekidir, çünkü imagonun biçimlendirici gücü özneyi soğurur ve ele geçirir. Bu kaçınılmaz yakalanma, özneye, yabancılaşmış da olsa ilksel bir kimlik sağlayarak onu büyüler (Evans, 2006: 118).

Freud her ne kadar 1914 tarihli yazısından sonra konumunu birkaç kere değiştirmiş olsa da söz konusu yazıda yapmış olduğu "birincil narsisizm / ikincil narsisizm" ayrımı önemini korumuştur. Birincil narsisizm egonun oluşumuna önsel olan ve bu nedenle de oto-erotik bir nitelik –çocuk bunun aracılığıyla, kendisini, ancak özel seçilmiş bazı kişilere açık olan bir sevgi nesnesi olarak görür– taşıyan bir ilk durumdur. Buradan ideal egonun oluşumu çıkar. İkincil narsisizm ise egonun dış dünyadaki nesnelere yönelik yatırımlarına bir kaymanın sonucudur. Her iki narsisizm de saldırgan dürtülere karşı bir savunma gibi görünmektedir. Fakat Freud'un cinsel libido ile Ben arasına yerleştirdiği karşıtlık, bir dizi psişik düzensizlik olgusunun meydan okumasıyla karşı karşıya kalmıştı: Şizofreni ya da paranoyayla iç içe geçen erken bunama sorunları vs. Bu gibi durumlarda Freud'a göre, dış dünyadaki nesnelerden geri çekilen ve nevrozdaki fantezinin nesnelerine yönlendirilen cinsel libido, yerine aracılık edecek herhangi bir vekil konmaksızın öznenin Ben'inden çıkarılmış oluyordu. Yalnızca Bene-yöneltilmiş libido olarak beliren şey, bu yönelim sorununa ilişkin vurgunun da kaymasıyla, kendi uğraklarının yönelimi uyarınca bir ayrıma tabi tutulabilir olan saf enerji rezervuarı olarak libido kavramına tehlikeli bir biçimde yaklaşmış oluyordu. Freud ben-libidonun bu biçimde yorumlanmasını önlemek üzere, narsisizm üzerine çalışmasında, oto-erotik dürtülerle ayrı bir işlev olarak ben arasında bir ayrım yapmıştır: Oto-erotik dürtüler başından beri oradadırlar; bu nedenle narsisizmin ortaya çıkabilmesi için oto-erotizme yeni bir şeylerin, yeni bir psişik eylemin eklenmesi gerekir.

Narkissos mitini yeniden yorumlayan Lacan, konuyu salt kendine hayranlık boyutunda bırakmaz. "Lacan, kendi imgesine onun için

suya atlayacak ve boğulacak kadar tutkulu bir biçimde sevdalanmış olan Narkissos mitini gözden geçirip değiştirmekte ve zenginleştirmektedir. Freud, her şeyden önce mitteki cinsel öğeyi, öznenin kendi bedenine yöneltilmiş libidoyu görmüştü. Lacan, efsanenin tamamından yararlanmakta ve mitteki diğer öğeleri de içeriye almaktadır" (Maurice Merleau-Ponty'den aktaran Roudinesco: 2003: 31). Lacan, bu miti, insan bilgisinin başlangıcındaki yanılsama olarak ele alır ve özdeşleşme, yabancılaşma gibi kavramlarla iç içe geçirerek insan bilgisi ile insan libidosunu birbirine bağlar. "Çocuk, davranışın ve reaksiyon göstermenin bütün erimini, ötekiyle özdeşlemesi aracılığıyla deneyimler ve onun yapısal belirsizliği/müphemliği de davranışlarında açığa çıkar –kendisini despotla özdeşleştiren kölenin, seyirciyle özdeşleştiren aktörün, baştan çıkarıcıyla özdeşleştiren baştan çıkarılmışın durumlarında olduğu gibi" (Lacan, 2005: 92). Lacan'a göre, eğer insandaki saldırganlığın doğasını ve bunun, nesnelerle ve insanın *ben*inin biçimselliğiyle ilişkisini kavramak istiyorsak, düşüncemizi, tam da bu noktada beliren yapısal kavşaklara uygun hale getirmemiz gerekmektedir. Çünkü "insanın kendi *ben*i olarak addettiği tutkular örgütlenmesinin köklendiği enerji ve biçim, bireyin, kendisini, kendisine yabancılaştıran bir imgeye yapıştığı [yer olan] bu erotik ilişkide bulunmaktadır" (Lacan, 2005: 92).

Narkissos miti, bir imgenin bizzat kendisine dönmesini açığa vuran açık bir karşılıklılık uğrağını ortaya koyar. Lacan'a göre Ben'i İmgesel bir enstans olarak düzenleyen uğrak burasıdır:

> Ben'le karşılaştırılması mümkün olan Urbild (*ilk-örnek*), öznenin tarihindeki belirli bir anda oluşur ki Ben, kendi işlevlerini bu andan itibaren üstlenmeye başlar. Başka bir deyişle, insanın Ben'i, İmgesel ilişkinin üzerine inşa olur. Benin işlevi diye yazar, Freud, yeni bir psişeye -Gestalt- sahip olmalıdır. Psişik organizmanın gelişiminde, işlevi narsisizmi biçimlendirmek olan yeni bir şey belirir. Hiç kuşku yok ki bu, ben-işlevinin İmgesel kökenine işaret etmektedir (Lacan, 1991: 133).

Ortaya çıktıktan sonra İmgeselin özü olarak işlev gören ve hem özne ile gerçek dünya arasındaki ilişkinin yanılsamalı doğasına, hem de özne ile onu 'Ben' olarak kuran özdeşleşmeler arasındaki ilişkiye hükmeden bir yapı söz konusudur.

Lacan'ın düşüncesinde artık özne sorunu merkezî bir yer tutmaktadır. Lacan'ın 1949 tarihli metninde ilgilendiği şey, psikanalizde bir özne kavramını geliştirmektir. Nitekim yazısına verdiği başlık da bu niyeti açıkça ortaya koymaktadır: "Psikanalitik Deneyimde Açığa Çıktığı Biçimiyle Ben'in İşlevinin Biçimlendiricisi Olarak Ayna Evresi". Yine başlığın da ortaya koyduğu üzere, ego psikolojisine bütünüyle karşıt bir konumdadır ve psikanalizin de dengeleyici bir mekanizma olarak ego'ya verdiği önem dolayısıyla psikolojikleştiği görüşündedir. Lacan, bir bireyin gerçekliğe uyum sağlayabileceği fikriyle arasına ciddi bir mesafe koyar ve böylelikle de zihinsel özdeşlemeyi insan bilgisinin oluşturucu bir etkeni olarak konumlandırır. "Kişiliğin imgesel payandalarını" ve Freud'un ikinci topografyasındaki öğeleri tanımlama ve buradan ilerleme önerisiyle, Ben, öznenin, kendisini onun aracılığıyla tanıdığı bir işlev durumuna gelir. Lacan'ın İmgesel kavramına ilişkin ilk formülasyonudur bu. Bu yolla ego'nun ortaya çıkışı, imgelerle özdeşleşmeye dayanan bir dizi işlem içerisine yedirilmiş bir olgu olarak belirir (buna ise henüz İmgeselden de belirsiz bir kavram olan Simgesel özdeşleşme eşlik etmektedir. Elbette bu fikir daha sonra geliştirilecektir).

Yine 1949 tarihli metinde *cogito* da merkezî bir yer edinmiştir. Bunun öneminin kavranabilmesi için 'Psişik Nedensellik Üzerine Sunum' başlıklı metnine bakılmalıdır. Burada Lacan, psikiyatriye psikanalitik kavramları içeren bir teori sağlamak amacıyla nöroloji ile psikiyatriyi birleştirme önerisi getirmiş olan Henri Ey'e cevaben, Freudcu bilinçdışı modeline dayanan bir psikiyatrik bilgi revizyonunu savunmuştur. Fakat aralarındaki görüş ayrılığına rağmen, bilim insanlarının, insanı bir makineye indirgeyen tutumuna karşıt olarak, her ikisi de psikanalizin, deliliğin gündelik deneyiminden koparılmış hastalıklar tasniflemesini reddetmek suretiyle, psikiyatriye insancıl bir anlam kattığı görüşünü paylaşıyordu. Lacan, Descartes'a –cogito felsefesine değil de deliliğin nedenselliğini kavrama yetisine sahip bir felsefeye– bir geri dönüşü böylesi bir bağlam içinde savunmuştu. Descartes *Meditasyonlar*'da şöyle diyordu:

Bu ellerin ve bu yekpare bedenin benim olduğu, hangi zemine

> dayanılarak inkâr edilebilir? Eğer kendimi, son derece yoksul oldukları halde kral, ya da çıplak oldukları halde erguvan rengi kıyafetler giyinip kuşanmış, yahut kafalarının kilden ve kendilerinin de su kabağından ya da camdan yapılmış olduklarında kararlılıkla ısrar edecek kadar melankolinin sert dumanıyla tahrip edilmiş beyinleri olan delilere benzetmezsem tabii... Fakat böyle insanlar kaçıktırlar ve eğer onların davranışını kendime örnek alırsam, ben de en az onlar kadar kaçık görüneceğim (aktaran Lacan, 2005: 133).

Böylelikle Lacan, Descartes'ın modern düşünceye attığı temellerin delilik fenomenlerini dışarıda bırakmadığını ileri sürüyordu. Ancak 1949 tarihli 'Ayna Evresi' metninde, Lacan, bu görüş açısını değiştirmiştir. Şimdi Descartesçılığı reddetmekte ve psikanalizin deneyiminin "cogito'dan türeyen her türlü felsefeye kökten karşıt olduğunu" ileri sürmektedir. Daha sonra ise cogito'ya yönelik eleştirisinin gücünü arttırarak ilerletir düşüncesini: "Ayna evresi, doğrudan cogito'yla ilgili her türlü felsefeye karşı olmaya götürmektedir" (Lacan, 2005: 75). Bu ise Lacan'ın 1936 ile 1949 arasında düşüncelerini nasıl geliştirdiğini saptama olanağı sunmaktadır. Önce, biyolojik "aşamalar" kavramıyla arasına mesafe koyarak fenomenolojik bir İmgesel kavramı geliştirme çabası içinde olmuş; ardından deliliğin kendi mantığının bulunduğunu ve cogito'dan ayrı düşünülemeyeceğini göstermek üzere Kartezyen rasyonaliteye başvurmuş ve son olarak da yalnızca Kartezyen cogito'yu reddetmekle kalmayıp, bir de cogito'dan türeyen ego-psikolojisi geleneğini kökten reddetmiştir.

Ego-psikolojisinin temelinde yer alan karışıklık, ben ile algı-bilinç sistemi arasındaki ilişkiyi üretici konumuyla, öznenin itaatkâr olmayan, olanaksız bir gerçekten alacağı güvenilmez hazzı saklamak üzere düzenlenmişliğiyle öne çıkarmasıdır. Freud'un kavramı kullanışı da kısmen bu karışıklıktan payını almaktadır. Lacan, kendi İmgesel kavramını, Ben'in tahkimatının, narsisizm kavramındaki aldatıcı öz-gönderim olanağıyla birleştiği uğrağa zerk eder. 'Ayna Evresi' kavramıyla birlikte, narsisizm ile benin-oluşumu arasındaki ilişki tersine döner: Bizzat Ben, bebeğin imgesinin aldatıcı bir bütünlük duyumu uğrağı içinde kendisine geri gelmesi temeline daya-

nan narsistik bir yapının yansıması halini alır. *Ecrits*'in 'Seleflerim Üzerine' başlıklı ikinci bölümünde narsisizm, üç kurucu uğrağa, üç özdeşleşme düzenine referansla tanımlanır ve Ben'in, dünyada bulunan ve potansiyel olarak sonsuz sayıda olan nesneleri oluşturma yeteneği içinde, tanımanın ve agresiflik ile libidinal nesne-seçiminin karşılıklı ilişki içindeki işlevleri incelenir (Lacan, 2005: 53-54). Bu ise narsisizmden türeyen kavramların, bir taraftan ideal Ben ve Ben idealiyle, diğer taraftan da Freud tarafından *Grup Psikolojisi ve Benin Analizi* çalışmasının yedinci bölümünde geliştirilmiş olan üç özdeşleşme türüyle ilişkileri bakımından ele alınmaları anlamına gelmektedir. Lacan, Freud tarafından vazedilen üç özdeşleşme tipini, arzunun ekseninin, aşamalı olarak özdeşleşmenin eksenine yerleşmesi doğrultusunda okur. Freud'un özdeşleşme tipleri şunlardır:

Bir nesneyle, duygusal bağın özgün biçimi olarak özdeşleşmek,

Nesnenin Ben'in içine doğru soğurulması yoluyla libidinal bir nesne-bağına bir ikame olarak geriye çekilen özdeşleşme,

Cinsel dürtünün nesnesi olmayan bir başka kişiyle paylaşılan ortak bir baskılanmış niteliğin yeni bir algı içinde yükseldiği özdeşleşme.

Üç özdeşleşme tipi Lacancı topografyada Gerçek, İmgesel ve Simgesel düzenlere denk düşürülebilir:

Yoksunluk (kayıp bir nesneye yönelen talep),

Hayal kırıklığı (nesnesinin verilmesi imkânı bulunmayan talep),

Kastrasyon (herhangi bir nesnesi olmayan talep).

Böylelikle her bir özdeşleşme, bir ilişki kipinin (ilksel nesne-ilişkisi, libidinal nesneyle geri itimsel özdeşleşme ve Benler arasındaki özdeşleşme), bir yetersizlik yapısının (yoksunluk, hayal kırıklığı ve kastrasyon) ve talep ile arzu arasındaki bir gerilimin modeli olarak ele alınır. Burada önemli olan öznenin talebinin her durumda dışsal bir nesneye yönelerek dışarı yönlenmiş olmasıdır. Özdeşleşmenin zemini de bu talep ile nesnenin yeri arasındaki ilişkidir.

Freud, narsisizm üzerine çalışmalarında, Ben'in baskılamadaki konumunu şu biçimde tarif ediyordu: Ben, çocuğun toplumsal bir

dünyaya girişiyle kaybedilen ve yalnızca öznenin kendisine model olarak koyduğu bir imgeyle yeniden ele geçirilebilir olan narsistik öz-yönelimin bekçisidir. Buna göre, özne, kendi dünyasının merkezi olan ve kendisini de bu dünyanın merkezi kılabilecek olan imgeye uymaktadır. İdeal ben ile ben ideali arasındaki ayrım da burada belirir. Öznenin narsisizmi, bu yeni ideal benin görünüşünü alır. İdeal ben, bir vakitler olduğu şey iken ben ideali de ileride olacağı şeydir. İdeal ben öznenin özdeşleştiği yansıtılmış bir imge olarak belirir ki bu ayna evresindeki imgesel yakalanmadır. Ben ideali ise imgenin özneye geri dönüşünde ikinci defa soğurulmasıdır. Ama bu defa duruma ötekilerin tembihleri ve çocuğun kendi eleştirel yargısının uyanışı da eşlik etmektedir. Bu eleştirel yargı yetisinin gelişiminde Ötekinin söylemi son derece önemli bir yer tutmaktadır. Aynı öğeleri ikinci bir düzeyde yeniden eklemleyerek başkalaştırmaktadır. Ötekinin söylemi, Simgeselliğe geçiş uğrağıdır. Öznenin kendi bütünlüğüne ilişkin imgesel kurgusunu muhafaza etmesi olanaksızdır ve bu olanaksızlık ta en başta oluşmuştur.

İdeal benin biçimsel uğrağı, ayna evresinin birincil noktasındaki yapılanışıdır. İdeal ben ile ben ideali arasındaki ayrım, ayna evresinin iki uğrağı içinde çözülür: Simgeselleştirmeye direnen ilksel beden imgesi uğrağı ve bu türde bir simgeselleştirmeye dayanan Ötekiyle-ilişki uğrağı. Bedensel imge, öznenin bütün mekanizmalarıyla özdeştir. Öznenin birliği bu imgeye dayanır ve bu imge, bütün gelecek yansıtımlarının temeli haline gelir. Ben ideali, özneyi, Ben ideali olarak soğurulmuş olan efendi imgeye ve kendisini denk gördüğü diğer Benlere ikili bir boyun eğmeye itme gücüne sahiptir.

Lacan'ın İmgesel kavramı ile gerçekliğin, haz ilkesinin tatmini doğrultusunda düzenlenmesine olanak tanıyan şeyin algısal kimliğin ego tarafından tesis edilmesi olduğunu söyleyen Freudcu saptamadan farkını ortaya koyabilmek açısından, Lacan'ın *Seminer I*'indeki bir vaka örneğine başvurmak uygun olacaktır, Lacan, burada, Robert adlı altı yaşındaki bir çocuğun vakasını, nevroz ile psikoz arasındaki psikanalitik ayrım bağlamında ele alır. Vakayı sunan Rosine Lefort, hastasını ilk kez üç yıl dokuz aylıkken, tam bir motor ve dil koordinasyonsuzluğu tarafından ağırlaştırılan bir hiper-ajitasyon durumu içindeyken gördüğünü belirtmiştir. "Çocuk bir şeyleri

tutma ve kavrama konusunda ciddi bir koordinasyon sorunu yaşamaktadır; bir nesneyi tutmak için elini uzatıp da o nesneyi tutamadığında, hareketini düzeltme yetisinden yoksundur ve en baştan başlaması gerekmektedir." (Lacan, 1991: 108). Lacan buradan hareketle, öznenin nesneler üzerindeki denetiminin görsel yetiye değil de görsel yetinin mesafe duygusuyla sentezine, bunların çocuğun kendi bedenini bir bütün olarak kavramasına dayanan koordinasyonuna dayandığı sonucuna ulaşır. Çocuğun motor koordinasyon bozukluğunun analiz sırasında düzeltilmesini de "duyusal motor gelişim ile öznenin imgesel denetime ilişkin işlevi arasındaki" (Lacan, 1991: 105) ilişkinin kanıtı olarak sunar.

Ayna evresinin kilit önemdeki niteliklerinden biri, henüz bakıma muhtaç ve motor koordinasyonu da pek gelişmemiş olan çocuğun imgesinin çocuğa yine de sabit ve sağlam olarak geri dönmesidir. Bu da olgunlaşmanın ekseninin önceden görülmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle Robert'in yetersizliği, imgenin eksikliğinin bedensel koordinasyonun işlevinde bir başarısızlığa neden olduğu ayna evresinin geriye itici bir tipi olarak ele alınabilir. "Burada önemli olan şey, denetim ile öznenin yansıtılmış bir imgesine dayanan oto-sentez arasındaki ilişkidir ki bu ilişki, geçişliliğin davranışsal fenomenleri tarafından da doğrulanır. Çocuk bu ilişkide, oyundaki diğer çocuğun eylemini taklit eder ve tamamlar" (Rose, 2003: 11).

Ayna evresine ilişkin davranışsal doğrulamalardan yola çıkan Lacan, onu, öznelliğin yapısına ilişkin bir okuma sağlayacak bir biçimde konumlandırır. Bu yapıdaki temel ilişki 'parçalanmış ve koordinasyonsuz özne' ile onun bütünselleştirici imgesi arasındaki ilişkidir. İmgenin bir sürükleyici olabilmesi için, öznenin kendi konumu sabitlenmiş olmalıdır. Özne bu sabitlik ve bu biçimde üretilmiş imgeler sayesinde, dünyadaki nesnelere süreklilik ve özdeşlik atfedebilir. Ayna evresi bir özdeşleşmedir; öznenin, bir imgeyi varsaydığı zaman kendisinde meydana gelen dönüşümdür. "Kendi kimliğimi ve özdeşliğimi, yalnızca, bir başkasıyla özdeşleşmek yoluyla ve bu özdeşleşme içerisinde edinebilirim" (Haute, 2002: 86). Kendisini farklı bir imgeyle özdeşleştirmesinin bir sonucu olarak çocuk, her bir nesnenin tanınabilir bir sürekliliğinin bulunduğu kanısına dayanarak, kendisini çevreleyen dünyadaki nesneler arasında

bir dizi denkliği koyutlayabilir bir duruma gelecektir. “Bu nedenle bir nesne-dünyayla özdeşleşme, çocuğun imgesinin imgesel bir nesne olarak kendisine yabancılaştığı ve bizzat kendi öznelliğinin mesajını ona geri gönderdiği uğrakta temellenmiştir. Bu bir sayma ve mübadele sürecidir ve Lacan’ın daha sonraki ‘linguistik ısrar’ kavramının (bir gösterenin yerinden olması ve sınır olmaya doğru ilerlemesi) da habercisidir” (Rose, 2003: 12).

Özdeşleşmenin narsistik kipinin hem libidinal nesne-bağıyla hem de agresifliğin işleviyle ilgili sonuçları vardır. Freud’un 1914’teki denemesinde narsisizm, öznenin bizzat kendi imgesine/imgelerine dayanan bir nesne seçimi biçimini almıştı ve cinsel arzunun öz-savunmacı ilgiye yapışıklığına karşıt olarak konumlandırılmıştı. Lacan’ın vurgusu, narsisizmi, nesne seçiminin bu biçimine karşıt olarak konumlandırmakla kalmamakta, ayrıca öznenin cinsel birleşmesini temin etmek için zorunlu olan minimal tanımanın köklerine yerleştirmektedir. Böylelikle libido, bir enerji ya da özcü bir kavram olmaktan çıkarak kuruluşu bakımından İmgesele bağlanmış oluyordu: “Bir nesneyi arzu edilir kılan, yani o nesnenin içimizde taşıdığımız imgeyle karışması sonucunu doğuran şeye libidinal yatırım diyoruz” (Lacan, 1991: 162). Bu, nesneye erişimin, yalnızca bir özdeşleşme edimiyle mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Libidinal nesne-bağının özdeşleşmeyle bu ilişkisi, bir paradoksu en açık haliyle ortaya koyar: Özne, kendisini, aynı zamanda yabancılaşmasına da neden olan ve böylelikle her an karşısına dikilebilir durumdaki bir imge aracılığıyla tanıyabilir. Narsisizm ile agresiflik arasındaki temel ilişki budur ve Lacan, kökensel imgesel işlemin agresif öğesini doğrulamak için Klein’a döner. Çocuk korktuğu nesneleri tehlikeli addederek dışarı atar: “Neden tehlikeli? Tam da onlar için tehlikeli olmasıyla aynı sebepten. Çocuk, kendisinin içerdiğini hissettiği aynı yıkıcı yetileri onlara yansıtır” (Lacan, 1991: 96). Ardından imgesel bir eşitleme yoluyla ilkinden ayrılan ve onunla ilişkilenen diğer nesnelere yönelir. “Dış dünyadan farklı nesneler, daha nötrleştirilmiş bir halde, ilkinin eşdeğerleri olarak konumlandırılacak ve imgesel nitelikli bir eşleme aracılığıyla onlarla ilişkilenilecektir. Böylelikle bu nesneler arasında yeniden keşfettiğimiz simgesel denklem, bir dışlama ve içe yansıtma, bir muhafaza ve soğurma mekanizmasının ardı ardına

gelişinden, yani imgesel bir oyundan yükselir." (Lacan, 1991: 96).

Nesnelerin dışlanması ve soğurulması, öznenin, kendisini, tehlikeli ve potansiyel bir rakip olarak beliren yabancılaşmış ve yabancılaştırıcı bir imge içinde keşfedişinin agresif sureti ve tamamlayıcısı olarak işler. "Öznenin kendi rakibiyle (erkek çocuğun babayla ve kız çocuğun anneyle) nihai Oedipal özdeşleşimi, özneyi bir tür oto-rekabet konumuna yerleştiren bu ilksel özdeşlemeyle mümkündür. Bu özdeşleşme içerisinde, libido, zorunlu olarak İmgeselin içinden geçer ve İmgeselin içindeyken temel imgeye tabi olur" (Rose, 2003: 13). İmgeselin hazırlayıcı şekillenişinden ise iki etken türer: Bir tarafta yabancılaşan ve yabancılaştıran imgeye bağlı olan agresyon ve rekabet etkeni, diğer tarafta ise yararlı bir kurgu olarak imgeye bağlı olan temel bir yanlış tanıma ki bu yanlış tanıma öznelliğin temeli olarak daha yapısal bir biçimde doğrultulanmıştır. Bu bölünme, olumsuzlama uğrağı olarak Ben'de, öznenin kendisini ve dünyasını onun aracılığıyla inşa ettiği kökensel dışlama mekanizmasının simgesel eşdeğeri olarak birbirine bağlanır. Ayna evresi, öznenin kendisini olumsuzladığı ve ötekine yüklenip saldırdığı süreci ortaya koyar. "*Ben*, bir imgeyle özdeşleşmekte ve onun içinden geçmektedir: Ben Ötekiyim. İmge ile eşit olduğuna inanarak yaşayan *Ben* için, her türlü eşitsizlik dayanılmaz bir hal alacak ve agresifliği kışkırtacaktır" (Haute, 2002: 85). Bunun analizdeki muadili, analist ile analiz edilen arasındaki imgesel ilişkiye yönelik eğilimin daima anlamlamaya bir direnişin göstergesi oluşudur. "*Ben*'in yarısı analiz edilenle analisti birbirinden ayıran duvarın diğer yüzüne çaprazlama bir geçiş yapar; ardından kalan yarımın yarısı ve bu, kendi analizinin sapkın etkilerini tersine çevirmeye dönük bütün olanaklarını mahvetmeyi beceremeyen asimptotik bir ilerleyiş –öznenin, kendisiyle ilgili oluşturduğu kanılarda ne kadar büyük gedikler açarsa açsın– içinde böylece sürer gider" (Lacan, 2005: 251). Sözün ötekine yapıştırdığı eksen üzerinde taşıdığı yörüngeye oturmakta bir başarısızlık yaşanır. "Özne, söze dökülmek için verilen mücadelenin başarısızlığa uğraması nedeniyle ötekine yapışır. Söz bloke olur. Analizde söz, bütünüyle kendi kökensel boyutuna düşer ve işlevi de ötekiyle ilişkilenmeye indirgenir" (Lacan, 1991: 59-60). Sözel iletişime yönelik vurgu, Lacan'ın, İmgesel ile Simgesel arasında, üçüncü bir kategori olan Gerçekle kurdukları

ilişki bakımından yaptığı ayrıma dayanmaktadır.

Lacan, bu ayrımı, 'öznenin direnci' ile Freud'un ruhsal direnci tanımlarken başından itibaren 'çekirdek' olarak adlandırdığı şey etrafındaki yoğunlaşmaya yönelen söylemin ürettiği o ilk direnç arasında bir ayrıma giderek özne kuramına taşır: "Çünkü öznenin direnci deyişi, farazi bir benin varlığını fazlasıyla ima eder; orada –çekirdeğe yaklaştıkça– 'ben' nitelemesini hak edecek bir şey bulunduğundan pek emin olamayız" (Lacan, 2013: 76). Bu taşıma, 'çekirdeği' Gerçeğe ilişkin olarak adlandırma olanağı bulmasını sağlar. "En nihayetinde gerçek, Freud'un bir tür numune alma olarak adlandırdığı işlemi temel alır; bu numunenin doğruladığı gerçeklik duygusu sayesinde algıda olduğumuza temin ediliriz" (Lacan, 2013: 76). Lacancı şemadaki Gerçeğin, öznenin durmaksızın geriye çekilen bir gerçeklikle karşılaşma noktası olarak önceliği, öznenin bir bütünlükten ziyade kayıp bir nesne bağlamında tanımlanmasına işaret eder. "Çocuğun ilk söyleyişinin (ağlama) kayıp bir nesneye ilişkin oluşu ile kendisini nesnenin kaybının oyun içindeki tekrarlanışı ve eklemlenişi aracılığıyla bulması ve kurması arasındaki ayrım" (Rose, 2003: 19) da düşünüldüğünde, Lacan'ın öznenin oluşumunun bizzat öznenin bölünüşüne bağlı olduğu biçimindeki düşüncesine pek az bir yol kalmıştır. Lacan, arzunun yapısını nesnenin kaybına ve öznenin bu kayıpla ilişkisine ilişkin terimlerle tarif eder. Fakat İmgesel ile ayrı bir düzlemde mevcut bir şey olarak nesne arasındaki eklem kopmasını tasarımlamak için yeni bir aygıta gereksinim vardır. Lacan, bu eklem kopmasını anlamlandırmak yerine bir boşluk olarak tasarımlar. Bu boşluk, "öznenin çeşitli ideallerle özdeşleşmelerinin bir bölünmesi ve bir döngüsü aracılığıyla, Ben'in oluşumunu noktalamaktadır" (Lemaire, 1979: 179).

Bu noktalamanın yerli yerine oturtulabilmesi için, *söylenen* ile *söyleme* arasındaki farkı hatırlamak yararlı olacaktır: "*Söyleme*, henüz söylenmemiş bir söylenen olarak ya da önceden söylenmiş ve yeniden görünmeyi bekleyen bir söylenen olarak tanımlanabilir; *söylenen*in ise bir edim değeri vardır; o söyleme edimidir. Söylenen daima bir edimdir, oysa söyleme bir geçmişin ve bekleyişin potansiyelliği içinde asılı kalmıştır" (Nasio, 2007: 78). Söyleneni, hem 1 hem de S olduğu için, S_1 biçiminde kaydeden Lacan, *söylenenler* bütününü, zincirlenmiş ve bastırılmış öğeleri S_2 olarak kaydeder.

"İki işaret ile, S_1 ve S_2 ile bir mantık içinde işlem yapıyoruz. Her terimin anlamını unutuyor ama S_1'in *Bir*'in boyutuna ve S_2'nin bütünün boyutuna ait olduğunu unutmuyoruz. Böylece *Bir* ile bütün arasındaki ilişkinin katı bir mantığının taslağını yapıyoruz. *Bir* bütünle dışlama ilişkisi içerisindedir" (Nasio, 2007: 82). Bu kodlama, aynı zamanda bir göstergeselleştirme işlemidir. Lacancı kuram bir eksiklik, yokluk alanıyla, daha doğrusu kuramsallaştırılamaz olanla her karşılaşmasında, bu eksiği, bilgisizliğimizin ışık geçirmez deliğini yazılı bir işaretle kodlayarak, onu matematikselleştirir. "Böylesi bir yazım sayesinde, çözümsüz sorularla uğraşmaksızın, yazılan diğer göstergelerle formalizasyon hareketi sürdürülebilir olmaktadır" (Nasio, 2007: 122).

Ben'in noktalanması düşüncesiyle, özne artık yansıma (imge) terimleriyle değil, ayrımlaşma terimleriyle tanımlanabilir bir hal alır. Özdeşleşme, bizzat kendisinin ayrımlarının işareti olan bir yinelemeye dayanmaktadır. "Özdeşleşme kendisinin nesnesi durumundaki kişiden tek bir çizgiyi ödünç alır. Bu tekil çizgi biriciktir, çünkü bütün diziler onun salt yinelenişine dayanacaktır" (Rose, 2003: 20). Burada akla Saussure'ün Cenova-Paris treni örneği gelmektedir. "Örneğin yirmi dört saat arayla kalkan iki 20:25 Geneva-Paris treninin birbiriyle özdeş olduğunu söyleriz. Her gün aynı tren olduğu hissine kapılırız, fakat muhtemelen her şey –lokomotif, vagonlar, personel– değişmiştir" (Saussure, 1959: 108). Böylelikle Freud'un ikinci özdeşleşme tipine ilişkin söyledikleri, potansiyel bakımından yapısalcı bir özdeşleşme ve kimlik kavramının işaretçisi biçiminde bir değer kazanır: Her öğe, bizzat kendi kökeninden ayrıdır; her bir yinelenme uğrağında hem aynı, hem farklıdır ve gösteren zincirindeki diğer öğelere karşıtlığı çerçevesinde bir özdeşliği ve kimliği vardır.

Bu kavrayış, Lacan'ın ayna evresinde ötekinin imgesinin oynadığı role ilişkin düşüncelerinde zaten vardır; fakat burada vurgu bölünmeye kayar. Yanılsamalı bütünlük ve özdeşlik vurgusundan yinelenen ayrımın bir işlevi olarak özdeşlik vurgusuna bu kayma, Lacan'ın İmgesele ilişkin vurgudan linguistik ısrarın yapısına yönelik bir vurguya kayması olarak da düşünülebilir. İlk imge gözlem yapan öznenin sabitliğine dayanıyordu; ikincisi ise 'aynanın' dön-

mesi ile onun arkasındaki uzamın arasındaki ilişkinin bir işlevidir. Yansıtma ile soğurma arasındaki ayrım, sözün yeri olarak Ötekinin müdahalesiyle desteklenir. Bu da ben idealini dilin alanına taşır ve onu Yasayla özdeşleşmeye hazırlar. Ötekinin bu rolü bir yandan ilksel yapının özerkliğinin altını oyarken, diğer yandan da arzunun savunucusu olarak kendi konumunu açığa vurur. O halde artık "İmgesel, Ötekinin davetsiz bir misafir gibi gelişi biçiminde tarif edilebilir" (Rose, 2003: 21). "Söylemin büyük Ötekisinin öznenin ötekiyle ilişkisinde yer almadığını düşünmek hata olur. Çünkü öznenin ötekiyle olan mesafesini kuran üçlenme içinde gizil olarak bulunan ve söylemin yeri olan Öteki, en saf halindeki spekÜler ilişkiye henüz yayılmış değildir" (Lacan, 2005: 678).

Bir sonraki aşamada, kendi imkânsızlığıyla karşılaşan özne, Ötekine bir talep olarak yönelen bir tam öznellik kavrayışını Ötekine yükleyecektir. Kendi arzusu, yabancılaşmış imgesi içinde köklenen özne, özne olarak kendi talebinin Ötekinin arzusuyla ve Ötekinin talebinin de kendi arzusuyla özdeşleştirilebilir olduğu bir noktaya varır:

> Ötekinin arzuladığı şeyi arzulamak, her şeye karşın ötekini öteki olarak asgari düzeyde ve ilksel bir tanımayı varsayan narsistik ve yıkıcı bir arzuya tekabül eder: Böylesi bir tanıma, yalnızca, arzu, formülün ikinci bir okunuşu uyarınca sahnelendiğinde ortaya çıkabilir. Gerçekte, bu durumda, ötekinin arzuladığı şeyi arzuluyorumdur; bu arzuyu, simgesele ait imgesel bir arzu olarak tanımlayabiliriz. Basitçe söylenirse: Ötekini öteki olarak tanımak suretiyle, kendisiyle özdeşleşmiş olduğum öteki olmayı arzulamam; ötekinin arzuladığı şeyi arzularım ya da çelişkili bir biçimde, öteki olmayı arzulamaksızın tam olarak öteki *gibi* olmayı arzularım (Chiesa, 2007: 25).

Tekrarlamanın dış döngüsü ikincil kabartının merkezî boşluğuyla çakışır. İmgesel yapı, en açık haliyle aktarımda, nevrotik kişi kendi talebini, talep edilemez bir nesne olarak arzu nesnesine yönelttiğinde ve bunu yaptığı anda da kendi arzusunu Ötekinin talebine teslim ettiğinde görülür. Burası üst-ben'in dayatmalarının üssüdür. "Bu, Ötekinin imgesel işleve bağlayan şeyin açığa çıktığı uğraktır; çünkü yoksunluğun öznesinin ayrımlaşmaya başlaması, bu öznenin spekÜler imgeye özdeşleşmesi yoluyla başlar" (Lacan'dan ak-

taran Rose, 2003: 23). Böylelikle özne, imgesel ilişki içinde, tam bir kimlik oluşturmak için değil de Ötekinin talebiyle özdeşleşmiş bir boşluğu sınırlamak için temeline Ötekini yerleştirmektedir. Bu noktada arzunun nesnesi, bu talep içinde örtülü olarak belirir ve tek bileşenli izin metaforu olarak iş görür. Bu yeni denklem içinde speküler özdeşleşme, daha önce ayrımlanabilir durumda olmayan bir dizi tekrarlamanın yerini alır. Öznenin uyumunun kesinliği, bir boşluğun iptaline değil, söz konusu boşluğun böylesi bir ayrımlaşma tarafından olanak tanınan ayrımlaşmasına ve yerinden edilişine bağlıdır. Bu türde bir özdeşleşme, yitik libidinal nesne bağının bir ikamesi olan gerileyici bir özdeşleşme kipine tekabül eder; özne, kendi sevgi talebinin nesnesiyle özdeşleşir. Topografyanın son aşamasında, arzunun nesnesi, Ötekinin talebi yanıtlamasının olanaksızlığının efekti olarak damgalanır. Böylelikle nesne artık kaimliğin değil, öznenin dış-varoluştaki-ısrarının ("ex-sistence" sözcüğü, dış-varoluştaki-ısrar olarak karşılanmıştır. Asla tamamlanmamış/tamamlanmayacak olan sonluluğuna işaret eden bir kavramdır. Kendi niteliklerine sahip olan bir şeyin aksine, yalnızca ölümle değil, aynı zamanda hayatla da sürekli olarak gasp edilmiş/mülksüzleştirilmiş ve gasp edilen/mülksüzleştirilen bir ilişkiye işaret eder. *Ex-sistence*, sonlu oluşu kendine mal eder. Varoluş anlamına gelen "existence" sözcüğünün bir 's' harfi eklenmiş, bölünmüş, üzerinde oynanmış halidir) nesnesi halini alır: Özne, kendi yeriyle kendisinin dışında bir yer olarak karşılaşır. Öznenin yeri, kendisinin dışındadır.

Kastrasyon uğrağı, Ötekinin, kendisini, arzunun savunucusu ya da sahte tanıklık olarak açığa vurduğu uğraktır ve kesinliğin garantörü olarak Ötekinin nihai çöküşünü temsil eder. "Kastrasyon, imgesel bir nesnenin, imgesel fallusun simgesel bir eksikliği olarak tanımlanmıştır ve hem erkeklerde, hem de kadınlarda yürürlüktedir; [Oedipus kompleksinin çözülüşünü başlatan] simgesel kastrasyon, öznenin simgesel düzene etkin bir biçimde girmesinin ön koşuludur; kastrasyona uğramadan hiçbir özne, simgesel özdeşleşme yoluyla, hakiki anlamda bireyselleşemez" (Chiesa, 2007: 75). Kastrasyonla birlikte, arzu, artık iki talep arasındaki kesişmedir ve *gösterilemez* bir şey olarak kalır. Özdeşleşmenin bu biçimi, cinsel arzunun bir nesnesi olmayan biriyle paylaşılan

ortak bir niteliğe ilişkin yeni bir algının belirmesine yol açan bir şey olarak tarif edilebilir. Bu, artık arzuyu destekleme biçimindeki işleviyle koşullanmış özdeşleşmedir. Böylelikle özerk bir İmgeseli ve arzunun nesnesinin indirgenemez doğasını açığa çıkaran bir şey olarak vazetmek suretiyle ikisi arasındaki ayrımı gösteren Lacan, artık analitik sürecin nesnesi olarak tanımlanan bu indirgenemez boşluğun modelini kavrayabilme olasılığının peşine düşer. "Öyle bir model ki bir kesikle, biri kendi merkezî noktasını içeren, diğeri ise bir Moebius şeridi olarak beliren iki ayrı parçaya bölünebilir. Bunlardan ilki arzuyla ilişkisinde özneyi ve ikincisi de speküler özdeşleşmeyi temsil edecektir" (Rose, 2003: 24). Burada iki etken özellikle dikkate alınmalıdır: 1) Özneyi, arzu nesnesine bağlı ilişkisi içinde oluşturan kesik, aynı zamanda öznenin, kendisini speküler yanılsamadan ayırmasına da olanak tanır ve 2) bu parçayı ayıran kesik, aynı zamanda, artakalan parçanın topolojik niteliklerini ve böylelikle de açık bir biçimde ayrılmış durumda bulunan, fakat arzunun yapısına etki etmeyi sürdüren speküler yanılsamayı belirler.

Özneyi, "Eğer özne gösterenin öznesiyse –onun tarafından belirleniyorsa–, bu durumda eşzamanlı ağı tercihe bağlı etkilerin artzamanlılığında aldığı şekliyle hayal edebiliriz" (Lacan, 2013: 75) biçiminde bir tarifle betimleyen Lacancı kuramda, temsilin öznesi, yalnızca, geometrik bir perspektif aracılığıyla nesneleri imgeler olarak yeniden üreten özne değildir. Özne, aynı zamanda, bizzat nesnenin bakışı aracılığıyla nesne tarafından fışkırtılan ışıkla aydınlatılmak ve böylelikle de eşzamanlı bir biçimde temsilin nesnesi olarak kaydedilmek suretiyle, söz konusu sürecin içinde de temsil edilir. Lacan'ın bu konudaki örneği, bakmayı ve bakılmayı da içerecek bir örnektir; bu, Lacan'ın gençlik yıllarında, bir balıkçı tarafından kendisine yapılmış bir şakadır: Balıkçı suyun üzerine yüzen bir konserve kutusunu göstererek "Şu kutuyu görüyor musun? Onu görebiliyor musun? Eh, o seni göremiyor" demiştir. Lacan yapılan şakadan hoşlanmamıştır ve bu hoşnutsuzluğunun nedeni olarak yabancı 'figür'le aniden karşılaşmış olmasını gösterir (Lacan, 1998: 95, ayrıca Lacan, 2013: 103). Fakat bu anekdotu, bakış ile göz arasındaki ayrışmayı betimlemek üzere kullanır. Eğer konserve kutusu onu göremiyorsa, bu kutunun bir biçimde baktığı, fakat göremediği anlamına gelmektedir. "[Kutu] bana, ışık raddesi

düzeyinden bakıyordu; bana bakan her şeyin konumlandığı raddeden – ve bunu söylerken metafor yapmıyorum" (Lacan, 1998: 95). Kutunun bir yansıtıcısı yoktur. Bir yansıtıcısı olmaklığın tanımını netleştirebilmek için Lacan, René Caillois'nın bir yorumuna başvurur: "Caillois, hayvan düzeyindeki taklitçilik olgularının, insanlarda sanat ya da resim olarak dışlaşan şeyle benzer oldukları konusunda temin etmektedir bizi" (Lacan, 1998: 100). Lacan'ın bu yoruma itirazı, resmin kendisinin başka bir şeyi açıklamak için kullanılacak kadar açık bir konu olarak yerleştirilmesine yönelik bir itiraz olarak gelişir. "Resmetmek ne demektir? ... Bir insan özne, kendisinin bir resmini yapmakla meşgul olduğunda, merkezine bakışı yerleştirmiş bir işlemi devreye soktuğunda, ne olup bitmektedir?" (Lacan, 1998: 100). Lacan, bu sorulara, resimde, daima bakışla ilgili bir şeylerin dışa vurulduğu biçiminde yanıt verir. Ressamın ahlaksallığı, arayışı, görevi, pratiği belirli türde bir bakışa ilişkin seçmeyi sürdürüp çeşitlendirmesidir. "Ressam, resme bakan göze besleneceği bir şey verir; fakat resmin sunulduğu kişiyi de, bir kimsenin silahlarını bırakması gibi, bakışını bırakmaya çağırır" (Lacan, 1998: 101). Oysa resim sanatının bu alanının tamamen dışında duran ekspresyonizm, bakışın talebini dikkate alan ve bakışa belirli bir haz veren konumuyla, Lacan'ın, dikkatini bakıştan göze kaydırmasını sağlar.

Lacan, arzunun, speküler yanılsamayı yeniden üretmek ya da garanti altına almak için düzenlenmiş bulunan biçimler içindeki mevcudiyetini ya da ısrarını göstermek için yansıtmalı geometriye başvurur (imge, yansıtıcı, seyirci). "Bizzat kendi öznelliğine tutarlı bir biçimde bir *bakış* –bu bakışın müdahalesi özneden önce vardır– göndermek yoluyla kendisini görerek kendisini görebileceğini" (Rose, 2003: 25) varsayan öznenin, bunu yapmasını sağlayan şey idealleştirici varsayımıdır. Öznenin kendisini özne ve ötekini de nesne olarak kurma işini onun aracılığıyla gerçekleştirdiği İmgeselin gizil bir ters çevirmeyi –özne de Öteki tarafından bir nesne olarak kurulmaktadır– içerdiği görülebilmektedir. Görmenin alanında bakış dışarıdadır: "Bana bakılıyor, o halde ben bir resimim" (Lacan, 1998: 106). Öznenin görülebilir olandaki kurulumunun kalbinde yatan şey bu işlevdir. "Beni görülebilir olanda temelden belirleyen şey dışarıda olan bu bakıştır. Bakış aracılığıyla ışığın içine girer ve ışığın etkisini bakıştan alırım. ... Bakış, ışığın cisimleşmesini sağla-

yan aygıttır; bakış aracılığıyla fotoğraflanırım" (Lacan, 1998: 106). Yansıtıcısı olmaklık da budur; bu, insan öznenin ayırt edici niteliğini oluşturur:

> Özne -insan özne, insanın özü olan arzunun öznesi- hayvanın aksine, yalnızca bu imgesel yakalanma tarafından bütünüyle ele geçirilmiş değildir, ayrıca kendisini de onun içerisine yerleştirmeyi başarır. Nasıl? Yansıtıcının işlevini yalıtıp, onu sonradan tamamlayarak. Gerçekten de insan, ötesinde bakışın bulunduğu bir şey olarak maskeyle nasıl oynayacağını bilmektedir. Buradaki yansıtıcı eylemler, dolayımın manzarasını oluştururlar (Lacan, 1998: 107).

Üstten gelen yoğun bir ışık tarafından üzeri örtülen bir nesne, yalnızca, söz konusu ışığı veya gözlemleyen özneyi bir parça karartan bir yansıtıcı araya girerse ayırt edilebilir. Böylelikle yansıtıcı, öznenin nesnesini teşhir etmek için özneyle ışık arasında bir blokaj kurar ve söz konusu nesnenin *bakışı* yalnızca bu kısmi çıkarma anında beliriverir. "Özne, kendisini bu bakışa uyarlamaya giriştiği anda, varlığın kendi yokluğuyla karıştırdığı kaybolan noktası haline, nesne haline gelir. Böylelikle, öznenin, arzunun envanterine bağımlılığını tanımasını sağlayan bütün nesneler arasından bakış, kendisini, kavranamayacak bir şey olarak özgülleştirir" (Lacan, 1998: 83). Bu nedenle yansıtıcı, imgesel yakalanmışlığını denetim altına alma girişimi içindeki öznenin imgesinin konumu olarak ve arzunun nesnesi ile gözleyen özne arasındaki anlık ilişkinin bir göstergesi olarak ikili bir işlev sergiler. Özne, kendisini olduğu şeyden başka bir şey olarak sunar ve görmeye sunulan şey onun görmek istediği şey değildir. Göz, bu yolla *nesne a* olarak, yani eksiklik düzeyinde işlev görür. Ayna evresinin zaferine damgasını vuran bir sorun olarak işlev görmüş olan şey de arzunun nesnesi olarak bu bakıştır. Resim, arzuyla bir ilişki içerisine girdiği sürece, daima resmin önündeki merkezî bir yansıtıcı varsayılır ve geometrik düzlemin öznesi olarak Ben atlanır.

Lacan'ın buna verdiği örnek Hans Holbein'ın 'Elçiler' adlı tablosudur. Bu tablonun sol alt köşesinde, karşıdan bakıldığında hiçbir anlam verilemeyen, fakat sol alt köşeden sağ üst köşeye doğru diyagonal bir bakışla bakıldığında bir kurukafa olduğu fark edilen

bir figür bulunmaktadır. Lacan'a göre bu tablo, yalnızca seyircinin sabitlenmiş bakışına meydan okumakla kalmamakta, ayrıca bu meydan okumanın yerinin kendi içeriği olduğunu da ortaya koymaktadır. "Öznenin oluştuğu ve geometral optik arayışının sürdüğü bir devrin tam göbeğinde, Holbein, öznenin hiçlenmiş hali olan bir şeyi bizler için görünür kılar – aslına bakılırsa iğdiş edilmenin işareti eksi *fi*'nin [(-φ)] cisme bürünmesi olan bir biçimle hiçlenen bu şey, arzuların temel dürtüler çerçevesindeki bütün örgütlenmesini bir merkezde toplar" (Lacan, 2013: 96-97). Bu, imgesel ilişkinin arzunun içine doğru çöküşüdür ve bu çöküş, burada öznenin sıfır noktası olarak ölümle ilişkilendirilmiştir. "Özne, yalnızca, saf 'gözleme' konumu olarak kendi konumunu iptal eden ve kendisine tabi kılan bir bakış tarafından yakalanmış değildir; kendisinin göremediği, fakat Ötekinin alanında olduğunu imgelediği bir bakış tarafından da yakalanmıştır" (Rose, 2003: 27). Kendi eylemi içinde yakalanmıştır.

Dikizci, bir nesnenin saf manipülasyonu konumunda değildir; bizzat kendi işlevinin gizil dışsallaşmasının tehdidi altındadır. Bu bakış üç meydan okumayla karşılaşmıştır: İlk olarak özne görmek istediğini görememektedir; ikinci olarak bu, biricik bakış değildir ve üçüncü olarak da öznenin kendi bakışını, ötekini kendisine bakmakta olduğu yerden görmesinin imkânı yoktur. Bu üç uğrağın her biri yoksunluk, ketleme ve kastrasyon uğraklarına tekabül eden uğraklar olarak görülebilir: Özne nesnesinin sahibi olmaktan mahrum edilmiştir; kendisiyle bir başka özne arasına tam bir eşitlik yerleştirmektedir ve bu açık karşılıklılığın bütüncül bir geri dönüşün imkânsızlığı zeminine yerleştiğini fark etmek durumundadır.

SİMGESEL

Yenilikçi bir özne kuramını geliştirmeye başladığı Seminer II'yle birlikte Lacan, Öteki ifadesini büyük 'Ö' ile dillendirmeye başlamıştır. "İki ötekiyi, en azından iki tanesini birbirinden ayırmalıyız: Büyük 'Ö' ile bir öteki ve aynı zamanda 'ben' olan küçük 'ö' ile bir öteki. Sözün işlevi söz konusu olduğunda Öteki ile ilgileniyoruz" (Lacan, 1991b: 236). Büyük Öteki, bir yapı olarak dille (yapısalcı dilbilimde olduğu gibi), insan kültürünün yasal dokusu olarak Simgesel Düzenle (Lévi-Strauss'un antropolojisine uygun olarak) ve yıkıcı anlamlama boyutuyla formüle edilmiş olduğu biçimiyle Freudcu bilinçdışıyla eşlenebilir. Fakat bu üç kavramın karşılıklı olarak üst üste binmesine karşın, aralarında mükemmel bir üst üste biniş olduğunu varsaymak yanıltıcı olacaktır.

Lacan'ın özne kuramındaki bu dönüşüm uğrağından itibaren psişenin bir parçası olarak Ben değil de bizatihi söylemenin ve söylenenin öznesi olarak, dilsel olarak Ben, bir başkası halini alır: Ben bir Ötekidir. Özne artık Ötekinin öznesiyle özdeşleştirilmektedir: Dilin öznesi, Simgeselin öznesi ve bilinçdışının öznesi. Bunlardan ilk ikisinin birbirleriyle nasıl ilişkilendikleri açık olsa da [Simgeselle birlikte] dil ile bilinçdışı arasındaki ilişki o kadar açık değildir. Lacan, bu ilişkiyi, bilinçdışının öznesini hem bilinçdışı özne, hem de bilincin failliğine karşıt bir psişik faillik olarak konumlandırırken, bilinçdışının öznesini de bilinçdışına tabi özne olarak konumlandırmak suretiyle kurmaktadır. Bilinçli özne bilinçdışına tabidir. Çünkü bilinçli olmayan bir şey, kendisini bilinç içinde dışlaştırdığından, bilinçten ayrı bir bilinçdışı *topos* varolmalıdır. Bu dışlaşmalar, yani 'bilinçdışının biçimlenmeleri', belirli düzenli örüntüler çerçevesinde gerçekleşmektedir ve Freud bunların temelde dilsel nitelikli olduklarını göstermiştir. Bilinçli özne, bir yanıyla, dille yakından ilişkili

bilinçdışı bir yapıya (Öteki) tabidir.

Özne, kendisini daima ve zaten dile batmış olarak bulur. Başka bir deyişle, öznenin İmgeselle spekülerve yabancılaştırıcı özdeşleşmesi, dil olarak Öteki içindeki sabık ve kökensel bir yabancılaşmayı zorunlu olarak varsayar. Bu, Lacan'ın İmgesel yabancılaşmaya ilişkin daha önceki muhasebesini iptal etmez; aksine, kronolojik olarak değilse de mantıksal olarak onu önceleyen dil içindeki yabancılaşma, bu ilk yabancılaşmayı ikiye katlar.

Odağın küçük ötekindeki İmgesel yabancılaşmadan büyük Ötekindeki dilsel yabancılaşmaya kaymasının bir sonucu olarak, Lacan, öznenin ikili bir yabancılaşmaya maruz kaldığını söyleme olanağı bulur (Lacan, 1991b: 72).

> İmgesel olarak öteki vardır. Geleneksel öz-bilincin kurulduğu yer, ötekiyle girilen bu imgesel ilişkidir. Öznenin birliğini bu doğrultuya getirmenin bir yolu yoktur. *Ben*, öznenin örgütleyici merkezi, toplanma noktası, işareti, yeri bile değildir. ... Ayrıca benim bulunduğum yerden konuşan bir Öteki daha vardır ve bu Öteki, açıkça benim içimdedir. Bu, ötekinden bütünüyle farklı bir doğaya sahip bir Ötekidir; benim tamamlayıcı bir parçamdır (Lacan, 1993: 241).

Böylelikle yabancılaşmanın düzeyindeki kayma, Lacan'ın "Sözün ve Dilin İşlevi ve Alanı"nda ileri sürdüğü üzere, 'dolu söz'le aşılabilir bir şey olarak yabancılaşma fikrini ciddi bir dönüşüme uğratır. Söz konusu yazıda Lacan, analiz süreci yoluyla, yabancılaşmanın, öznenin imgesel yabancılaşmasının ve bu yabancılaşmanın narsistik ve yıkıcı eğilimlerinin üstesinden gelinebileceğini ileri sürüyordu. "Bu metne göre, *dolu söz*'ün işlevi, psikanalitik süreç aracılığıyla, evrensel dil içindeki bireysel yabancılaşmanın etkin bir biçimde üstesinden gelmeye dayanıyordu" (Chiesa, 2007: 37). Fakat "Bilinçdışında Harfin Failliği" başlıklı yazısından itibaren, yabancılaşma, insanın kurucu ve kalıcı bir niteliği olarak belirir. Dildeki yabancılaşmanın üstesinden gelmenin olanağı yoktur. İnsan, dil tarafından iflah olmaz bir biçimde bölünmüştür. "Öznenin bireysel sözü, geri alınamaz bir biçimde dilin evrensel alanına ve onun yasalarına

tabidir" (Chiesa, 2007: 37). Dil tarafından dolayımlanan özne, geri döndürülemez bir biçimde bölünmüştür; çünkü aynı anda hem gösteren zincirinin dışına atılmıştır, hem de onun içinde temsil edilmektedir. Bu bölünmenin bir sonucu olarak, bilinç ve düşünüm söylem düzeyine yerleşirken, bilinçdışı hakiki öznenin tarafına yerleşir. Bilinçdışına erişim ise uzun ve zahmetli bir analiz yoluyla gerçekleşir.

Öznenin bölünmüşlüğü, beyanın 'Ben'i ile bu benin bir mevcudiyet ve yokluk almaşıklığı aracılığıyla temsil ettiği psişik gerçeklik arasındaki bir bölünmüşlüktür. Bilinçdışını kuran şey, öznenin Ötekine (Lacan'a göre bu Öteki dildir) dışsallığıdır. "Gösterenler dizisinin asgari bir bileşimi, gösteren zincirinde, bir öznenin, bir özne olarak kendi ikiye katlanışını tekrar kazandığı bir ikiye-katlanma oluşturmaya yeterlidir ve bilinçdışı, kendi kendini eklemleme aracını sözün öznesinin ikiye katlanmasında –yani bir şifresi bulunmayan bir şifreyazımı kadar aptal olarak algılanmak suretiyle idrak edilen bir ortam içinde– bulur" (Lacan, 2005: 595).

Özne, bu dilsel mübadele döngüsünün içine, yalnızca, ebeveynlerinin diyaloglarında adlandırılmak ve bir ilk isim edinmek yoluyla girer. "Anne-baba diyalogunda adlandırılmak suretiyle, bir sıfır olmaktan çıkan özne bir 'o' halini alır. Sıfırdan birin çıkması paradoksunun en iyi örneklemesi addır" (Lemaire, 1979: 70). 'O'nun oluşumu, söylemenin öznesi olarak Ben ile söylenenin öznesi olarak Ben arasına bir ayrım yerleştirir. 'Bölünme' tam olarak budur. "Böylelikle '*Ben*', söylemenin öznesinin mantıktaki üçüncü biçimi, burada hâlâ *birinci şahıs*tır, fakat aynı zamanda tek ve son şahıstır. Çünkü gramatik ikinci şahıs, dilin bir başka işleviyle ilintilenmiş durumdadır. Gramatik üçüncü şahsa gelince, o, yalnızca sözde vardır: O bir işaret zamiridir ki bu, söylenenin alanında ve orada ayrımlanabilir her şeyle ilgili olarak da eşit düzeyde geçerlidir" (Lacan, 2005: 175). Bu düşüncenin temelini, "Her insan, bireyselliği içinde *sen* ve *o*'ya oranla *ben* olarak kendini ortaya koyar" (Benveniste, 1995: 128) diyen Benveniste'in, 'ben'i bir kaydıraç terim olarak yerleştrimesi oluşturmaktadır. Konuşan kişi hep aynı *ben* belirticisiyle kendisine gönderme yapsa da, *ben*'i içeren bu söylem edimi

her yinelendiğinde, dinleyen kişi için aynı gibi olmasına karşın, söyleyen için, kaç kere yinelenirse yinelensin, her seferinde yeni bir edimdir; çünkü her seferinde, konuşucunun, zamanda yeni bir ana ve farklı bir durum ve söylem örgüsüne girmesini sağlar. Böylece her dilde ve her an, konuşan kişi *ben*'i üstlenmektedir. Öznenin kendi söylemi içerisindeki yabancılaşmasıdır bu. İmgesel'de görüntü ve bütünlük düzeyinde yaşanan yabancılaşma, Simgesel'de, yerini Ben'in bu dilsel bölünmesinin sonucu olan yabancılaşmaya bırakır.

Deneyimimizin temel merkezî yapısı İmgesel düzene aittir. Buna karşılık Simgesel işlev ise bir tür aşkınsallık içermektedir. Ne içinde kalabiliriz, ne de dışına çıkabiliriz. Onsuz yapamadığımız gibi içinde ikamet etme şansımız da yoktur. "Onun varlığı yokluğunda ve yokluğu da varlığındadır" (Lacan, 1991b: 38). Simgeler bir kere ortaya çıktıktan sonra, her şey bu simgeler uyarınca düzenlenir. İnsani olan her şey, simgesel işlev tarafından oluşturulan bir evrene tabi olmak durumundadır. Bu evren ise *temelde* bir düzen formuna sahiptir. Lacan'a göre Lévi-Strauss'un yaptığı, bu temeli ve bu anlamıyla düzeni kavramsallaştırmak olmuştur:

> Bir toplumda, kalıcı ve daimi bir iç evlilik pratiği, yalnızca dezavantajları gidermekle kalmaz, ayrıca belirli bir süre sonra, kalıtsal kusurlar olarak addedilen kusurları da giderir. Mevcut temel yapının biçiminin öncelikli bir düzen oluşunu, doğal bir düzleme dayandırarak ileri sürmenin bilimsel bir temeli yoktur. Lévi-Strauss neye dayandırır? ... İnsan düzeni içinde, tümlüğü içinde bütün düzeni kuşatan yeni bir işlevin belirişiyle uğraştığımız olgusuna dayandırır (Lacan, 1991b: 29).

Bu açıdan bakıldığında, Lévi-Strauss, akrabalığın temel yapılarının insanlar için neyi mümkün kıldığına ilişkin doğru bir tasniflemenin var olduğunu göstermektedir. Bu ise, toplumda en başından beri, toplum bir insan toplumu görünümünü aldığından beri, simgesel failliklerin iş başında olduğunu ileri sürmek anlamına gelmektedir. "Eğer simgesel işlev işliyorsa, onun içindeyiz demektir" (Lacan, 1991b: 31). Lacan, evrenselliğin bizzat simgeselliğe, insan tarafından yaratılmış simgesel evrenin kipli-

ğine bağlı olduğunu söyleyerek evrensel olan ile üretimsel olanı karşıtlaştırmaktadır. Bundan çıkan sonuç da Simgeselin bir saf biçimsellik olduğudur. Temelde duran evrensellik kavramı, bir insan evreninin, evrenselliğin biçimini zorunlu olarak etkilediği, evrenselleştirilmiş bir bütünlüğü çağırdığı anlamına gelmektedir ki simgenin işlevi de tam olarak budur. "Lévi-Strauss, doğa ile simge arasında yaptığı keskin ayrımla ilgili olarak geldiği yolu gerisin geri katederken, bu ayrımın yaratıcı değerini bilir; çünkü bu, Lévi-Strauss'a kayıt düzenekleri ve buna bağlı olarak da olguların düzenleri arasında bir ayrım olanağı verir" (Lacan, 1991b: 35). Lévi-Strauss'un tereddüdünün nedeni ise simgesel kaydın özerkliğinin, bir kere daha, maskelenmiş bir aşkınsallığa yol açabilecek olmasıdır. Başka bir deyişle, tanrıyı bir kapıdan dışarı çıkardıktan sonra bir başka kapıdan tekrar içeri almaktan endişe etmektedir. "Simgenin, yalnızca Tanrı'nın maskelenmiş bir hali olmasını istememektedir" (Lacan, 1991b: 36).

Lacan, Lévi-Strauss'un çalışmasına 'ilkel' değil de 'temel' adını (*Akrabalığın Temel Yapıları*) vermiş olmasının boşuna olmadığını, 'temel'in 'karmaşık'ın karşıtı olduğunu belirterek, kendisinin, karmaşık yapıların temsilcisi olduğunu söylemektedir. Karmaşık yapıların ana niteliği ise belirsiz olmalarıdır. Tam da böylesi bir belirsizlik düzeyinde, Lacan, Simgesel kavramını analitik deneyimin muhasebesini oluşturmak için kullanmaktadır ve sözün, yaratıcı işlevin, dolu-sözün uygun tanımlarıyla yola çıkılmadığı takdirde, aktarımın çeşitli boyutlarının doğru kavranamayacağı kanaatindedir:

> Analitik deneyimde, aktarımın farklı boyutlarıyla –psikolojik, kişisel, kişilerarası– karşılaşıyoruz ve aktarım kusurlu, kırılmış ve çeşitlenmiş biçimlerde meydana gelir. Aktarım, sözün işlevi hususunda radikal bir duruş olmadan, tek başına ve basitçe kavranamaz. Kelimenin sahih anlamında 'kavramak'tan bahsediyorum; çünkü aktarım diye bir kavram yoktur, aktarım bulanık ve tutarsız bir bağ ile birbirine bağlanmış olguların bir çokluğudur (Lacan, 1991b: 36).

Bu tutumuyla Lacan, 'aktarım' kavramını salt psikanalize özgü teknik bir terim olmaktan çıkararak Simgesele ya da karmaşık

yapıların belirsizliğine bağlar. Simgesel ile 'aktarım' arasındaki ilişki, Saussure'ün bir sistem olarak dil (*langue*) ile onun icrası olarak söz (*parole*) arasında kurduğu ilişkiye benzemektedir. Fakat bir farkla: Aktarım bilinçdışı çalışmaktadır.

Bir süreç olarak aktarım, öznenin, Benin oluşumu içerisinde bir evreden diğerine gerilemesini, talebin bir göstereninden –burada arzu gösterenin ağına hapsolmuştur– bir başka gösterene nakledilmesini damgalamaktadır. Bu nedenle aktarım, terapinin evrimiyle özdeştir. Lacan, bu evrimi, öznenin arzusunun yabancılaşmasının zemini durumunda olan geçişsiz talebin [talep ile arzu arasındaki ayrımın detayları, bu çalışmanın "Gerçek" başlıklı bölümünde ele alınacaktır] terimleriyle eklemlemektedir: "Analizde eklemlenen bütün talepler ve her şeyden çok da analist olmak yönündeki kökensel talep, kendi sorunsalı bakımından istikrarsız ya da bulanık olan bir arzuyu yerinde tutmaya dönük aktarımlardır" (Lacan, 2005: 531). Bu ise "analiz edilenin talebinin, metonimik bir arzuyu açığa vurduğu" (Lemaire, 1979: 221) anlamına gelmektedir. Bu durumda analizin amacı, talebe dönük tepkiyle oluşturulan hayal kırıklığıyla öznenin gerilemesini kışkırtmak olarak belirmektedir. Bu gerileme iki biçimlidir: "Bir gösterenden diğerine geçiş ve çoklu özdeşleşmeler aracılığıyla oluşmuş Ben'in narsistik imgelerinin öznenin elinden kayıp gidişi" (Lemaire, 1979: 221). Bu diyalektik, varlığın eksikliğinin nesnesi olarak nesne [fallus] açığa çıkarılana ve ölüm içindeki öznenin özneleşimi elde edilene dek sürer. Ben, öznenin İmgeseldeki çalışmasından başka bir şey değildir. Bu çalışma ise dilde ve dille bir çalışma olarak metonimik bir niteliğe sahip olduğundan, gündelik hayatlarımızı yaşarken sürekli içerisinde bulunduğumuz bir çalışmadır. Yaşadığımız sürece aktarım yaparız ve bu aktarımların dolayımını Simgesel oluşturur.

Özneyi dolayımlayan olarak Simgesel düzen, yalnızca kendisiyle desteklenebilir; doğrudan Gerçeğe gönderim yapılarak tanımlanamaz. 'Düzen' terimi, yalnızca kendi iç eklemlenişi yoluyla tanımlanabilir ve belirtilebilir olan bir boyuta işaret etmektedir. Simgesel işlev, duyulur olana bir anlam veren dolayımdır. Simgesel düzen üçüncü bir düzendir ki bu, özne ile Gerçek dünya arasında örgütlendiği ve doğrudan empirik bir

gönderimde bulunmaksızın kullanılmasının mümkün olduğu anlamına gelmektedir. Yapıdaki (Simgeseldeki) bir eksik; bir ikame tarafından yapı içerisinde temsil edildiği için yapıdan bütünüyle eksik olmayan bir eksik söz konusudur.

İnsan, insanlığı yöneten ve belirleyen Simgesel düzene sokulmadığı sürece bireysellik edinemez. Simgesel düzen, insanların içine girdikleri, birbirlerine karşıt konumlandıkları ve kendilerini yeniden buldukları alandır. Simgesele giriş, Lacan'ın 'öznenin bölünmesi' adını verdiği şey aracılığıyla dengelenir. Özne, Simgeselde, temsil ya da tercüme edilen bir şey olmanın ötesinde bir varlığa sahip olmadığı için, kendisinin özsel bir öğesini yitirmektedir. Simge, temsil ettiği şeyden başka bir şeydir. Özne, kendi söylemi içerisinde yitik bir öğeyi, onun yerini alan bir başka öğeyle figürleştirmektedir. Söz konusu öğenin eksikliği baki olsa da özne, o öğeden büsbütün yoksun değildir.

"Gösteren, özneyi bir başka gösteren için temsil edendir" ifadesi, öznenin Simgesellik içinde bir ikame tarafından temsil edildiği anlamına gelmektedir. Ama daha fazlası söz konusudur: Simgenin, gösterenin düzeni, bütün dayanağını kendisinin yanyanalık ilişkilerinden –gösteren ile diğer gösterenler arasındaki ilişkilerden– alan bir düzen, özneyi kendi ağına hapseder. Öznenin, kendi bölünmüşlüğündeki hapsolmuşluğudur bu. Bu bölünmeye ilişkin Lacan'ın belirlemeleri şu biçimdedir:

> Gösterenin kayıt defteri, gösteren özneyi bir başka gösteren için temsil ettiği için tesis olur. Bu, bilinçdışının bütün biçimlenmelerinin yapısıdır ve öznenin ilksel bölünmesini de açıklar. Büyük Ötekinin (Simgeselin) uzamında üretilmekle, gösteren, öznenin de orada belirmesine neden olur, fakat bunun bedeli sabitlenmektir. Orada konuşmaya hazır olan şey, artık bir gösterenden fazlası olmadığı için kaybolur. (Lacan, 2005: 713).

Çocuğun dilin ve ailenin Simgesel düzeni içindeki yerini alması, çocuk için aile ve toplum içindeki bireyselliğinin sınırlarını temsil eder. Simgesele giriş, Oedipal dönemde gerçekleşir. Lacan'ın düşüncesinde Oedipus kompleksi bir evre değil, çocuğun, kendisinin, dünyanın ve başkalarının farkına vararak insanlaşması uğrağıdır. Oedipus, ailenin simgesel örgütlenmesini belirler. Bir

yapı olarak Oedipus, insandaki radikal bir dönüşümü işaretler. "İkili, yansımalı bir ayna ilişkisinden İmgesele karşıt bir şey olarak Simgesele uygun, dolayımlı bir ilişkiye geçiştir" (Lemaire, 1979: 78). Çocuğun kendisi ile benzeri –bir başka çocuk, aynada yansıyan kendi imgesi, annenin kendisi ya da annenin bir ikamesi– arasındaki ilk ikili ilişki, çocuğa tekil bir 'öznellik' sunmaz. Lacan'a göre bu ilişki, en fazla, öncesinde parçalanmış olarak deneyimlenen bir bedene bir bütünlük kaydı sunabilmektedir. Çocuk, annede, aynadaki imgede, ötekinde, kendisiyle özdeşleştiği bir emsalden başka bir şey görmez. Bu durum içerisinde sabitlenip kalan çocuk, kendisini ve başkalarını kendi yerlerine yerleştirmeyi beceremeyecek; hayvan yaşamı düzeyinde kalacaktır. Elbette bu, elinin altında ortak bir simgesel zemin bulamayacağı anlamına gelmektedir. Psikotiklerin başına gelen budur: Psikotikler, aynı kişiyi önce bir acı kaynağı ve sonra da ayrıcalıklı 'nesne' olarak görmekte; bu türde bir karışıklık yaşamaktadırlar. Dünyanın ve şeylerin düzeni, yerli yerine oturacaksa, simgenin dolayımı zorunludur.

Özdeşleşmelerin diyalektik yabancılaşmasını açan ikili ilişki, Simgesele giriş yoluyla öznelliğin üstlenilmesinden sonra da varlığını muhafaza etmektedir. Bu, bir bölünme meselesidir ve Simgesel gönderimlerin bir kısmının baskılama yoluyla kaybından başka bir anlam taşımamaktadır. "Nevrozlarda unutulmuş ilişkileri tamir etme olanağı daima vardır, fakat psikozlarda sonuç daima kuşkuludur. Birine, eskiden bildiği şeyleri hatırlatmak, ilk başta Simgesel ilişkileri hiç kuramamış birine bu ilişkileri yerleştirmeye çalışmaktan çok daha kolaydır" (Lemaire, 1979: 79). Lacan ikili ilişkiden bahsettiğinde genellikle ayna evresine gönderim yapmaktadır. Lacan'ın ayna evresine bu kadar önem vermesinin nedeni, bu evrenin İmgesele uygun olan dolaysız ikili ilişkiyi ve bu evreye yönelik gözlemin de Simgeselin üç boyutlu kütüğüne geçişin hayati önemini açığa çıkarmasıdır.

Ayna evresi, birinin kendi bedenini parçalanmış olarak hissetmesi tarafından öncelenen beden-duyumsal öznelliğin sahneye çıkışıdır. Bedenin yansıması, birlik duyumu üretir. Fakat ayna evresi aynı zamanda yabancılaştırıcı narsistik yabancı-

laşma evresidir; özne kendisi olduğundan daha çok kendisinin sureti durumundadır. Burada ikili ilişkinin bütüncül draması sergilenmektedir: Bilinç, kendi suretinin içine doğru çöker ve onu kendisinden uzak tutamaz. Her birimin kendi zıddına dönüştüğü dolaysız bir karşıtlık söz konusudur. Lacan'ın düşüncesine göre, insan, insanlığına uygun boyut tarafından, yani Simgesel örgütlenme tarafından içerilmeden önce onun birincil yaşam tarzını ikili ilişki kuşatır. Lacan'a göre İmgesel-Simgesel karşıtlığı antropolojik bir anlama sahiptir ve Lacan, insanlaşma konusundaki görüşlerini bu terimlerle eklemler.

Ona göre Oedipus kompleksinin ya da ailenin göreli biçimi, bunların insanlık açısından yapısal terimlerle temsil ettiği esasları dışlamaz. "Bu yapısal terimler şu biçimdedir: Her çocuğun, kendi cinselliğini belirli kısıtlamalara ve yasalara tabi kılma zorunluluğu; cinsel bakımdan ayrımlaşmış bir grup içerisinde örgütlenme ve mübadele yasaları" (Lemaire, 1979: 81). "Lévi-Strauss'un temel yapı kavramında özgün olan nedir?" diye sorar Lacan. Yanıt, Lévi-Strauss'un, o güne dek toplanmış olan verilerden hareketle akrabalık ve aile hakkında doğal ya da doğallaştırıcı birtakım dedüksiyonlara girmenin, gerçekte mesele hakkında hiçbir şey anlamamak olduğunu belirtmesidir. "Ensest, kendiliğinden, hiçbir doğal duyguya ya da dehşete yol açmamaktadır" (Lacan, 1991b: 29). Dış evliliğin hesabına kaydedilebilecek hiçbir biyolojik ya da genetik neden yoktur. Böylelikle Lacan, Oedipus'u yapısal bir envanter içerisine kaydeder: "Oedipus kompleksi, sahip olduğunu keşfetmiş bulunduğumuz fantezinin yoğunluğuyla, kendisiyle uğraştığımız özne açısından İmgesel düzeyde sahip olduğu mevcudiyet ve önemle, Lévi-Strauss'un bize anlattıklarıyla karşılaştırıldığında, kökensel bir fenomen olarak değil, yakın dönemli ve sonuç nitelikli bir fenomen olarak düşünülmelidir" (Lacan, 1991b: 28). Böylelikle Oedipus, Lacan için geriye-yönsemeli niteliğiyle yapısal bir kavşak durumuna gelir. Zaten Lacan'ın Oedipus yorumunun kilit fikri önceyi-kapsama fikridir:

> Simgesel işlev bir işlev olarak yeni değildir; insan düzeni içindeki başka yerlerde başlangıçları vardır. İnsan düzeni, Simgesel işlevin her anda ve varoluşunun her aşamasında gerçekleştirdiği

> müdahalelerde niteliğini bulur. ... İnsan düzenine uygun alanda neyin olup bitmekte olduğunu kavrayabilmek için, bu düzenin bir bütünlük oluşturduğu düşüncesinden yola çıkmamız gerekir. Simgesel düzende bütünlük bir evren olarak adlandırılır. Simgesel düzen, her şeyden önce kendi evrensel karakteri üstlenir. Aşama aşama oluşan bir şey değildir. Simge belirir belirmez, bir simgeler evreni vardır (Lacan, 1991b: 29).

Bu nedenle Lacan'ın Oedipus kompleksine ilişkin düşünceleri kronolojik bir düzen içerisinde düşünülmemelidir. Simgesele geçiş olarak düşünüldüğü biçimiyle Oedipus'un zaman içerisinde kesin bir döneme yerleştirilmesi mümkün değildir. Bu nedenle bilinçdışının yapısının Oedipal bir nitelik sergilediğini söylemek, yalnızca analoji yoluyla olanaklıdır. Bu ilksel sahneye ilişkin kurgu, Oedipus'un, üzerine yapılanacağı sahnedir. Bu sahneye verilen ad Babanın-Adıdır ve annenin arzusuna ilişkin fanteziden başka bir şey değildir bu. Fakat yine de Lacan, durumun kendisinin kronolojik olmamasına karşın durumun anlatımında kronolojik bir çerçeveyi tercih eder ve bu tercihinin nedenini de şu biçimde açıklar: "Kronolojik bir yaklaşım pedagojik açıdan daha etkilidir ve Oedipus kompleksinin incelendiği temellerin mantıksal aşamaları ancak bir ardıllık içerisinde konumlandırılabilir" (aktaran Chiesa, 2007: 63-64). Bu bakımdan, Lacan, Oedipus'un gelişimi içinde üç dönem ayırt eder. Bu dönemler, yapısal bir denklik bakımından, Lacan'ın Oedipus kompleksine ilişkin üç apriori varsayımına dayanmaktadır: a) Bir çocuk, konuşma yeteneğini edinmeden çok önce, dil aracılığıyla daima ve zaten Ötekine batmış durumdadır. Bunun nedeni doğum anından ve belki de daha öncesinden itibaren, diğer insanları konuşurken duymasıdır. Daha da ötesi, diğer insanlar bizzat onun hakkında konuşuyor olabilirler; b) Dil olarak öteki, simgesel bir biçimde yapılandırılamaz: İnsanlar, onları hayvanlardan ayıran temel bir Yasa tarafından yönetilen bir kültürü tesis ettikleri sürece konuşan varlıklardır. Daha somut bir biçimde dile getirilirse, çocuğun hayatının başlarında konuştuklarını duyduğu insanlar –annesi, babası, kardeşleri– birbirleriyle zaten simgesel bir ilişki içerisindedirler ve c) simgesel ilişkiler

bir kuşaktan diğerine hiçbir zaman filogenetik olarak aktarılamazlar. Simgesel, hayvan olarak insanın uyuşmazlığına karşı başarılı bir 'tepki' olarak anlaşılırsa, Yasanın 'doğal' yollardan miras bırakılmasının olanaksız olduğu da görülecektir.

Bu uğraklardan ilki anne-çocuk ikili ilişkisiyle çakışır. İlk başta çocuk, yalnızca, annesiyle doğrudan bir temas arzusu duymakla kalmaz; onun her şeyi olmak, yaşamını koşullamak, annesinde eksik olanın –fallus– tamamlayıcısı olmak ister. "Çocuk, bir arzunun arzusunun, yani annesinin arzusunu tatmin etmenin; annenin arzusunun nesnesi *olmanın ya da olmamanın* arayışındadır. Annenin arzusunun nesnesi olmak arzusuyla, olmak istediği *başka* bir şeyle özdeşleşmektedir" (Lacan, 2014: 137). O, annenin arzusunun arzusudur ve bu arzuyu tatmine ulaştırmak için arzunun nesnesi olan fallusla özdeşleşir. Eğer anne bu tutumun azıcık dahi olsa lehine olan bir tutum geliştirirse, çocuk yabancılaşma için yeterli olgunluğa erişmiş demektir. "Bu durumdaki çocuğun, ötekinin arzusunun nesnesiyle özdeşleşmek suretiyle, edilgen bir uysallık ve boyun eğme içerisinde, bir 'özne' değil de bir 'eksiklik', bir yokluk olduğu söylenebilir, çünkü Simgesel mübadele döngüsü içerisine bireysel olarak konumlanmış ya da kaydolmuş değildir" (Lemaire, 1979: 82). Bu kaydolmamışlık dolayısıyla onun Simgesel bir ikamesi yoktur; bireysellikten, öznellikten ve toplum içinde bir yerden yoksundur. Bu, imgesel sahiplik dönemidir ve düzlemi birincil narsisizm düzlemidir.

Lacan tarafından kullanıldığı biçimiyle fallus, gerçek, biyolojik anlamıyla penisle karıştırılmamalıdır. Lacan'ın düşüncesinde fallus soyut bir gösterendir ve diğer simgeler gibi, maddi gerçekliğinin ve temsil ettiği şeyin ötesine uzanır. Lacan'a göre, fallus yalnızca paternal metafor tarafından yükseltilen bir anlama sahiptir. Paternal metafor evresine gelen çocuk, önce Fallus olmayı, annesinin arzusunun nesnesi olmayı ister. Bu, annenin bütüncül ve şefkatli desteğini sağlamak için, çocuğun, bilinçdışı olarak, anneyi en çok memnun edecek şey olma arayışında olduğu anlamına gelmektedir. Çocuk, kendisini anne için vazgeçilmez kılmak arayışındadır. Bu tutkulu arzuya erotizm bulaşmıştır ve çocuğun geliştirdiği ayrıntılı fanteziler, fallik simge ve genel 'Baba' fikri etrafında gruplanırlar. Çünkü baba, yasak

aracılığıyla anne-çocuk karışmasını olanaksızlaştırır ve çocuğu temel bir eksiklikle damgalar.

"Fallus, logosun rolünün arzunun gelişiyle birleştiği bir damga olarak ayrıcalıklı gösterendir. Fakat rolünü yalnızca maskelendiği zaman oynayabilir. Kendisi olarak, bir gösteren işlevini üstlenebilecek noktaya yükseldiğinde, her türlü gösterimi çarpan bir gizillik gösterenidir" (Lacan, 2005: 581). Yasanın hükmü altına girmenin neden olduğu eksiklik, arzunun ebedileşmesini açıklar. Bu ebedileşme, 'talep' içinde, gösterenden gösterene metonimik bir yer değiştirmedir. Fallus, kelimenin Hegel'deki anlamıyla bir 'kapsayarak aşma' gösterenidir; gösterim edimini yokluğuyla başlatır. "Böylelikle öznenin oluşumunda gösteren tarafından bir tamamlayıcılık boyutu üretilir. Özne, kendi varlığına, yalnızca, gösterdiği her şeyi dışlayarak işaret eder ve söz konusu varlığın Urverdràngt [ilksel bastırılan] içinde yaşayan kısmı, fallusun [bilinçdışının bir dil gibi yapılanmış olması sayesinde] yer değiştirmesinin işaretini alımlama içinde kendi gösterenini bulur. Arzuya kendi rasyosunu veren, gösteren olarak fallustur" (Lacan, 2005: 581).

İkinci uğrakta, babanın ikili müdahalesi gelir. "Baba anneyi yasaklar. Burada Oedipus kompleksinin ilkesini buluyoruz; burası, babanın ilksel yasa olan ensest yasağıyla bağıntılandığı yerdir. Bu yasağın temsilcisi babadır" (Lacan, 2014: 120). Burada babanın bir metafor ve bir metaforun da bir gösterenin yerini alan bir başka gösteren olduğu unutulmamalıdır. "Baba, bir başka gösterenin yerini almış bir gösterendir. Ve bu, Oedipus kompleksinde bir müdahalesi söz konusu olduğu sürece babanın kaynağı, biricik özsel temelidir" (Lacan, 2014: 124). Babanın müdahalesi, çocuğu arzusunun nesnesinden ve anneyi de fallik nesneden yoksun bırakır. Çocuk, Simgesel düzenin temeli olan Yasağa karşı gelir ve babanın Yasasıyla karşı karşıya gelir. Bu karşılaşma çocuğun konumunun temellerini sarsar. Bu ikinci aşama, babayla özdeşleşme ve benin görelileşme yoluyla tescili biçimindeki üçüncü dönemi mümkün kılar. "Fakat eğer baba, insanlığın temeli durumundaki yasanın temsilcisi olarak tanınacaksa, babanın sözü anne tarafından tanınmış olmalıdır. Babaya ayrıcalıklı bir işlev veren şey tek başına sözdür, üreme-

deki rolünün tanınması değil" (Lemaire, 1979: 83). Simgesel bir babanın mevcudiyeti, cinsel ilişki ile çocuğun doğumu arasındaki bağlantının bilinmesine değil, Babanın-Adı tarafından tanımlanan işleve tekabül eden bir şeye dayanır. "Yasanın metnini yazan şey, kendi içinde, gösteren düzeyinde, yani Babanın-Adı olarak, simgesel baba olarak yeterlilik kazanır. Bu şey, gösteren düzeyinde varlığını sürdürür; Yasanın ötekinde mukim olduğu yer olduğu sürece, bu ötekini ötekinde, yani yasayı tahkim eden ve yürürlüğe sokan gösterende temsil eder" (Lacan, 2014: 103). Baba, yalnızca, söz olan kendi yasası aracılığıyla mevcuttur ve onun Sözü anne tarafından tanındığı sürece 'Yasa değeri' kazanır. "Eğer babanın konumu sorgulanıyorsa, çocuk anneye tabi olarak kalır" (Lemaire, 1979: 83).

Bu, çocukla anne arasındaki ilksel simgeselleştirmenin oluşturduğu durum içinde, simge ve gösteren olarak babanın, annenin yerini alması sürecidir. "Oedipus kompleksinde babanın işlevi, simgeselleştirmeye sokulan ilk gösteren olan maternal gösterenin yerini alan bir gösteren olmaktır" (Lacan, 2014: 125). O halde, eğer baba, anne tarafından hem bir erkek hem de Yasanın temsilcisi olarak kabul edilirse, özne 'Babanın-Adına' ya da 'paternal metafora' (paternal işlevin göstereni ya da babanın Ötekinin, Simgesel Düzenin yerine konulması) erişim bulacaktır (kuşkusuz paternal metaforun terimleri modeller, gerçek deneyimlerin soyut simgeleri olarak düşünülmelidir. Paternal metafor, şeyleri kavramsallaştırmanın bir aracıdır). Ailenin Simgesel yasasına temelini veren şey budur. Eğer çocuk Yasayı kabullenmez ya da anne, babanın konumunu tanımazsa, özne fallusla özdeşleşmiş olarak kalacak ve annenin arzusuna tabi olacaktır. "Eğer çocuk bunu kabul ederse, fallusa sahip olan olarak babayla özdeşleşir" (Lemaire, 1979: 83). Artık mesele bir başkasının arzusunun nesnesi olma ya da olmama meselesi değil, bir başkasının bu nesneye sahip olup olmadığı meselesidir (Lacan, 2014: 137-138). Dile girişin bir sonucu olarak arzu yabancılaşır. Babasının Yasasını üstlenerek, çocuk, olmanın düzeninden sahip-olmanın düzenine geçer ve arzusunun başlangıçtaki nesnesi olmanın çok ötesine gitmiş olan nesnelere yönelik bir arayış içerisine girer. Buna paralel olarak, içerisinde Ben'in

inşa olduğu diyalektik bir özdeşleşmeler sürecine girer ve burada, ben ideali biçimlenir. "Annede olmayan fallus olma arzusu, anneyle birleşme arzusu bastırılır ve yerine, bu arzuyu adlandıran ve aynı anda biçimlendiren bir ikame konulur ki bu ikame Simgedir" (Lemaire, 1979: 87). Arzunun Simgeselleşmesi işlevini Babanın-Adı yerine getirir ve birleşme arzusunun yerini 'bir' baba alır; çünkü baba, arzulanan fallusa sahip olan ve fallusu, toplumsal bakımdan normalleşmiş bir ilişki içinde kullanabilecek kişi olarak belirir.

Babanın müdahalesi, fallusu annenin arzusunun nesnesi olarak yeniden yerine oturtur. Çocuğun babayla özdeşleşmesi, Oedipus'un içindeki geçişin 'olmak' yoluyla değil, 'sahip olmak' yoluyla gerçekleştiğini ilan eder. Fallusa sahip olan ya da olmayan kişi babadır. Aynı anda Simgesel bir kastrasyon vuku bulur. Baba çocuğu anneden koparmakla iğdiş eder. Bir kimsenin bütünüyle kendisi olması ve simgenin, kültürün ve uygarlığın düzenine erişmesi için ödemek zorunda olduğu bedel budur. Toplumun ve toplumun yapıları, daima aile kurumunun ve babanın biçiminde mevcuttur ve *baba*, toplumun yasasının temsilcisi olarak, çocukla anne arasındaki ikili birliği (İmgeselin, doğanın düzeni) yasaklamak yoluyla çocuğu yasanın içine sokar. "Oedipus'un çözülmesi, özneye bir Ad, aile takımyıldızı içinde bir yer, 'kendi'liğin ve öznelliğin özgün bir gösterenini vererek özneyi özgürleştirir" (Lemaire, 1979: 83). Bu bakımdan Oedipus, insani bir kültür dünyasının ve dilin bilinçdışı eklemlenişidir. Lacan, Oedipus'u insanlaşmanın bir ekseni, doğal bir yaşam kaydından grup mübadelesinin ve buna bağlı olarak da yasaların, simgelerin ve toplumsal örgütlenmenin kültürel düzenine bir geçiş olarak görmektedir.

Üçüncü uğrakta, çocuk, Yasayı içselleştirerek babasıyla özdeşleşir ve onu bir model olarak alır. "Yasanın payandası olarak baba, bir fallus olmadığını, fallusa sahip olduğunu" (Lacan, 2014: 138), "annenin arzuladığı nesneye sahip olduğunu" (Lacan, 2014: 139) göstermiş durumdadır. Bu durumda çocuğun özdeşleşme nesnesi fallus olmaktan çıkarak Babaya dönüşür. Bu aşamada, 'ben-ideali' olarak adlandırılan özdeşleşme gerçekleşir ve üst-benin oluşumu başlar (Lacan, 2014: 139). Yasa şim-

di özgürleştirici bir güç olmuştur. Anneden kopan çocuk, kendi kendisini vazedebilecek konuma gelir. Yüzünü geleceğe dönerek toplumsal olanla, Kültürle bütünleşir ve dile yeniden-girer. Bu bakımdan Oedipus'ta üç öğe bulunmaktadır: Yasa, model ve vaat. "Yasa olan bir Söz aracılığıyla çocuğa bir kişilik, tinsel bir akrabalık bağı ve bir vaat vererek çocuğu tanıyan kimse babadır" (Lemaire, 1979: 84).

Bu öncüller doğrultusunda, Lacan'ın Oedipus kompleksine yaklaşımı, şu biçimde özetlenebilir: Eğer bir taraftan, Öteki açısından dil ile Simgesel mükemmel bir biçimde üst üste biniyorsa, diğer taraftan bu, yeni doğmuş çocuğun meselesi değildir. Dil onun için daima ve zaten oradadır, fakat dile yapısal bir biçimde eşlik eden Simgesel ilişkiler, bütünüyle muamma olarak kalır. Bunun bir sonucu olarak da çocuk, Simgesel olarak Ötekine etkin bir biçimde ve bir birey olarak girmeyi 'öğrenmelidir', çünkü başlangıçta onun içinde edilgin bir biçimde yabancılaşmış durumdadır. Çocuk başlangıçta, bütünüyle Ötekine tabi olan bir 'özne-olmayan' durumundadır. "Özne, kendi kendisinin krokisini, taslağını bir 'özne-olmayan' olarak çizer; bir özne-olmayandır, çünkü kendisini, kendisine bağımlı olduğu kimsenin heveslerinin öznellikleri olarak deneyimler ve duyumsar – bu heveslerin eklemlenmiş olmaları bir değişiklik yaratmaz" (Lacan, 2014: 135). Oedipus öncesi çocuk, yalnızca Öteki için bireyselleşmiş bir öznedir; fakat Oedipus kompleksinin çözülmesiyle birlikte, çocuk kendisini Simgesel olarak bireyselleştirir. Çocuk için Simgeselleşme süreci aşamalı bir süreçtir, ancak bu süreç, bütünüyle, Oedipus kompleksinin çözülmesi aracılığıyla edimselleşir. Bu nedenle Lacan, Simgeselin Oedipus kompleksinden önce de varolduğunu kabul etmekle birlikte, Oedipus öncesi süreçlerin, yalnızca bu kompleksin çözülmesiyle birlikte geriye-dönük olarak Simgeselleştirildiklerini ileri sürmektedir. Bunun anlamı, Oedipus kompleksi açığa çıkmaz ya da uygun bir çözüme kavuşmazsa, çocuğun bireysel bir özne olarak Simgesel olarak Ötekine uygun bir biçimde giremeyeceğidir. Fakat Oedipus öncesi ön-simgeselleştirmeler veriliyken, çocuğun konuşma yeteneğini kesin bir biçimde edinmesinin önünde hiçbir zorunlu engel bulunmamaktadır (çocuklar Oedipus komp-

leksinin düşüşe geçtiği beş yaşından bir hayli önce konuşmayı öğrenmektedirler); başka bir ifadeyle, çocuk Simgesel olarak Ötekine uygun bir biçimde girmeyi başaramasa da Dil olarak Ötekine pekâlâ girebilir. Ama Lacan'a göre sözün bireydeki bütüncül yapılanışı daima Oedipus kompleksinin çözülmesiyle birlikte gelir.

Oedipus kompleksi(nin çözülmesi) aracılığıyla etkin bir biçimde Simgesele girişinden önce, çocuk, harf olarak dille, Dilin-Gerçeğiyle ilişki içindedir. Bu nedenle çocuğun sözü, henüz uygun bir biçimde simgeselleş(tir)ememektedir. Çocuğun bu durumu psikozluların durumunu akla getirmektedir. Psikotikler de konuşmaktadırlar, fakat *harf* düzeyinde bir konuşmadır bu. Psikozda, dil, harf olarak maddileşmekte; örneğin, simgesellleşme gerçekleşmediği için, sessel halüsinasyonlar algılanabilmektedir. Lacan, psikozu, Oedipus kompleksinin çözülmesinden sorumlu gösteren olan Babanın-Adına bağlı olduğunu savunmaktadır (Lacan, 1993: 262-270). Lacan'a göre psikozu nevrozdan ayıran şey, dildeki düşmedir. Psikoz ilksel bastırmadaki ve dolayısıyla Simgesele ya da dile geçişteki bir başarısızlık tarafından tanımlanıyordu. Psikozda özne, İmgesele perçinlenmiş olarak kalıyordu ve bu durum içerisinde gösteren ile gösterilen arasında bir ayrım bulunmuyordu. Bu ayrımı yapma yetisinden yoksun olmanın nedeni, 'ben'in kökensel bir ikamesinin yokluğudur ki bu da Oedipus'un olumsuz sonuçlanmasına dayanmaktadır.

Çocuğun yaşamının ilk yıllarında deneyimlendiği haliyle dil yoluyla oluşan Öteki ile Simgesel yoluyla oluşan Öteki arasındaki hayati ayrımı belirlemek için şu söylenebilir: Aynı dil, çocuk tarafından aynı anda hem harfin biçimlendirdiği bir şey olarak, hem de onu çevreleyen yetişkinlerin kullandığı bütünüyle eklemlenmiş bir simgesel sistem olarak algılanır. Adeta çocuk, enigmatik harfler biçimindeki bir dizi hiyeroglifi deşifre etmek zorundadır. Bunların kapsamlı anlamlılıkları, çocuk, kimi açık örüntüleri fark ettikten ve bunları konuşma yoluyla kopyalayabilme yetisini elde ettikten sonra bile onun için karanlık kalabilir. Çocuk, daha en başından itibaren, kendisine harf aracılığıyla bir dil olarak görünen şeyin, Öteki için bütüncül bir ek-

lemlenişe sahip simgesel bir sistem olduğunu varsaymaktadır. Ancak simgeselleştirmenin bu erken evreleri, yalnızca geriye yönsemeli bir biçimde Simgesel olarak tanımlanabilir: Çocuk kendisini sorgulayamaz, çünkü onun sorgulaması henüz simgesel bakımdan bireyselleşmiş değildir. Çocuk için neredeysesimgesel olan şey, yalnızca Oedipus kompleksinin çözülüşünden sonra edimsel olarak da Simgesel halini alır.

Özne ya da daha doğrusu kendisini özne olarak kuracak olan varlık, yaşanan-yaşanmış doğrudan bir deneyimin dolayımsızlığından, söz konusu deneyimin yerine bir ikame koyarak vazgeçer. Bu ikame dilsel bir ikamedir ve Gerçek olarak Gerçeği, özerk bir yapı olarak Simgeseli ve öznellik olarak özneyi inşa eder. İlksel bastırma, öznenin, kendisini şey ya da yaşanmış deneyim olarak ele almak suretiyle değil de, bu deneyimi, dilsel olanla ikame ederek vazetmesiyle mümkündür. Bu nedenle bu bastırma, öznenin elinin altında kökensel bir gösteren, yani bir 'ben' olursa mümkündür; bu 'ben', öznenin beden-duyumunun olumsuzu olarak vazedilebilecek bir 'ben'dir ve öznenin, ilksel bastırmaya içkin olan olumsuzlamanın bütün etki ve sonuçlarıyla ortaya çıkmasını sağlar. Oedipus kompleksi bu 'ben'i öznenin emrine sunarak özneye bireyselliğini verir ve bu suretle İmgesel kütükten Simgesele, yani dile geçişi mümkün kılar.

Oedipus öncesi simgesel süreçlerin geriye yönsemeli niteliği, Oedipus öncesi bilinçdışı yaşam için de aynı oranda geçerli bir niteliktir. Freud travmanın geriye yönsemeli niteliği üzerinde bir hayli ısrar etmişti: Bir kimsenin yaşamının erken dönemlerinde meydana gelmiş travmatik bir deneyim –örneğin anneyle babanın cinsel birleşmesine yönelik bir tanıklık– yalnızca yıllar sonra, yani öznenin onu biraz (bilinçdışı) anlamlandırabilecek duruma geldiği zamanda baskılanmaktadır. Başka türlü söylenirse, uygun baskılama uygun bireyselleşmeyi gerektirmektedir ve bilinçdışı da yalnızca öz-bilincin açığa çıkmasının ardından bilinçdışı olarak adlandırılabilir. İmgesel özdeşleşmelerin ilk oluşumuna karşın, çocuğun öz-bilinci, bütünüyle ilksel bir Simgesel özdeşleşmeye dayanır. Bu da ideal benin, ben-ideali ile desteklenmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Bilinçdışı simgesel bir yapıdır ve birey tarafından miras alınmaz; aksine katı

bir biçimde Oedipus kompleksine dayanmaktadır.

Zamanla çocuk, kendisinin ilk fonemlerini formüle etmeye ve taleplerini bunlar aracılığıyla iletmeye başlayınca, kesin bir baskılama da zaten oluşmuş olur –talep ettiği şey, tanım gereği, dil içinde yabancılaşmıştır– ve bilinçdışı hakkında da yalnızca Oedipus kompleksi vuku bulduktan sonra konuşabiliriz. Oedipus kompleksinin çözülüşü, çocuğun Simgesel düzene bir birey olarak girmesini sağlayarak, hem onun Oedipus öncesi dilini hem de Oedipus öncesi bilinçdışını geriye yönsemeli bir biçimde yapılandırır. "Oedipus kompleksi hem evrensel hem de olumsaldır; çünkü yalnızca ve saf bir biçimde Simgeseldir" (Lacan, 1991b: 33). Oedipus kompleksi, özneye, kültürün Yasası olarak Simgesel düzene girmesi için gerekli anahtarı verir. Bu giriş, yalnızca öznenin cinsleşimiyle, yani kadın ya da erkek olarak simgesel konumunu üstlenişiyle paralel bir biçimde gerçekleşir. Oedipus kompleksinin üretildiği süreç, bir metaforla karşılaştırılabilir: Babanın-Adı (Yasanın taşıyıcısı olarak Simgesel baba) göstereni, Annenin-Arzusu göstereninin yerini alarak çocuktaki fallik anlamlamayı başlatır.

Çocuk, Oedipus kompleksinin mantıksal ardışıklık içerisindeki üç aşamasına, üç 'kriz' aracılığıyla girer. Her bir kriz öznenin belirli bir nesneye ilişkin belirli bir eksiklik varsayımına dayanır. Gerçek bir nesnenin –her şeyden önce de anne memesinin– İmgesel bir eksikliği olarak tanımlanan ketleme, çocuğu ilk aşamaya, anneyle kurulan Oedipus öncesi ikili ilişkiye –Lacan bu ilişkiyi çocuk, anne ve [imgesel] fallus biçimindeki üçlü bir terim yapısıyla ele almaktadır– sokar (Chiesa, 2007: 64). Ardından annesinin 'yoksun bırakılmış' olduğunu, [Gerçekte] Simgesel bir nesnenin, Simgesel fallusun eksikliği içerisinde bulunduğunu fark eden çocuk, ikinci aşamaya razı olur. Bu aşamada çocuk, annenin denetimi hususunda (İmgesel) babayla saldırgan ve imgesel bir rekabet içerisine girer. Üçüncü ve son aşama ise, çocuğa, annede eksik olan şeye sahip olanın kendisi olduğunu gösteren [Gerçek] baba tarafından başlatılır. Çocuk, babayla rekabet edemeyeceğini anlar. Burada devreye giren kastrasyondur: İmgesel bir nesnenin, İmgesel fallusun simgesel eksikliği. Oedipus kompleksi, çocuğun, cinsiyetiyle ilgisiz olarak, babayla

Simgesel bir özdeşleşmeye girmesi ve böylelikle de Yasayı içselleştirmesi yoluyla bütünüyle çözülür.

> Oedipus kompleksi, kendi içinde ensestçe ve çatışmalı bir ilişki olan İmgeselin, çatışmaya ve çökmeye mahkûm olduğu anlamına gelmektedir. İnsanların, ilişkilerin en doğalını, yani erkek ile kadın arasındaki ilişkiyi tesis edebilecek duruma gelebilmeleri için, bir üçüncü tarafın müdahalesi zorunludur ki bu üçün taraf, başarılı bir şeylerin imgesi, biraz uyumun modelidir. Ama bu yeterince başarılı olmaz - bir yasa, bir zincir, simgesel bir düzen, sözün düzeninin, yani babanın müdahalesi olmak zorundadır. Bu doğal baba değildir; baba olarak çağrılan şeydir. Bir bütün olarak *durum*da bir çarpışmayı ve infilakı engelleyen düzen, babanın bu adının varoluşu üzerine temellenmiştir (Lacan, 1993: 96).

Simgeselleştirme, ikili (anne-çocuk) bir karşıtlıktan –imgeselin envanterinden– üçüncü bir terimin, bir orta terimin (Babanın-Adı) müdahalesi aracılığıyla üçlü bir ilişkiye geçiştir. Paternal bir müdahale ile annesinden koparılan ve Simgesel bir kastrasyona uğrayan çocuk, arzusunun kadir-i mutlaklığı duygusunu terk ederek bir kısıtlama Yasasına boyun eğer. Bu eksikliği üstlenmelidir. Paternal metafor aracılığıyla çocuk, arzusunu adlandırır ve ondan feragat eder. Esas arzusu ve bu arzunun aldığı çoklu fantazmatik biçimler bilinçdışına geri itilir. Dile girişi belirleyen ve varoluşun Gerçeğinin yerine bir Simgeyi ya da bir Yasayı ikame eden ilksel bastırma budur. Bu, bir kopuşu işaretler ve bu kopuş, toplumsal bir simgesellik olarak dilin düzeni ve bireysel arzunun alanı konusunda da geçerlidir. Simgesel düzene varış, imgesel süreklilikteki bir kopuşu varsayar. Bu kopuş ise Yasak ile Kurban/Feda biçimindeki ikili bir yapısı olan bir temele sahiptir ki bu temel aynı zamanda Yasanın temelidir. Oedipus'ta yasaklanan şey, akrabalık ilişkileri ile akranlık ilişkileri arasındaki bir çakışmadır. Eğer bu ilişkiler çakışırsa, Simgesel aile kurumu yıkılır ve kültürün düzeninin, karşılıklı bağlılığın kurduğu örgütlenmenin ve barışın yerini doğa alır. "Doğanın biçimsel yanı bir tür anlam-öncesi simetri içerir; kendi temel simgelerini üreten insan, doğaya asimetri kavramını sokar ve doğaya simgesel bir değer ve işlev veren şey de budur. Bu nedenle Ben, İmgesel düzene de ait olsa, psikanalitik açıdan doğa-

ya kaydedilebilir değildir; çünkü psişik yaşama yalnızca simge olarak girer" (Lacan, 1991b: 38). Bu husustaki temel ve kurucu yasak ensest yasağıdır. Ensest yasağı, cinsel kısıtlamalar getirerek ve dayanışma bağları yaratarak, doğanın üzerine kültürün örtüsünü atar. Ailenin Simgesel düzenine girmek, bir kimsenin kendisinin kim ve konumunun ne olduğunu, başkalarıyla ilişkilerinde hangi sınırlamalara tabi olduğunu bilmesini sağlar. Ad ve yer, tanınma göstergeleridir; özneye, bireyselliği içinde, sistem içindeki yerini ve rolünü verirler.

> İlksel yasa, evlilik bağlarını düzenlerken, çiftleşmenin yasasına terk edilmiş olan doğanın üzerine kültürün krallığını yerleştirir. Ensest yasağı yalnızca bunun öznel dayanağıdır. ... Bu yasanın bir dil düzeniyle özdeş olduğu açıklığa kavuşmuştur. Çünkü akrabalık düzenlemelerini belirten adlar olmaksızın, nesiller arası çizgiyi bağlayan ve birbirine ören önceliklerin ve tabuların düzenini kurma yeteneğine sahip hiçbir güç yoktur (Lacan, 2005: 229-230).

Feda/kurban, Oedipus'ta, babanın Ötekinin yerine geçmesi suretiyle ölmesi aracılığıyla cinselliği yasalaştıran Simgesel kastrasyon yoluyla gerçekleşir: Paternal metafor budur. Sözcük, şeyin ölümüdür ve simgenin koşulu bu ölümdür. "Paternal yasak, her öznede *açılışı*, Doğadan Kültüre geçişin mitik ilkesini tekrarlayarak, babayı Yasanın temsilcisi, öznenin kültüre, uygarlığa ve dile girişinin öncü kişisi kılar" (Lemaire, 1979: 85). "Kişi olarak babayı Yasanın figürüyle özdeşleştiren Simgesel işlevi Babanın-Adında saptamamız gerekir" (Lacan, 2005: 230). Oedipal söylemin görüngüleri içerisinde, çocuk, paternal gerçekliği simgeselleştirerek, 'paternal metafora' (Babanın-Adı) rıza göstererek Yasaya giriş yapar.

Oedipus radikal ötekidir ve bir 'öznenin' tarihindeki temel yapısal uğrağı teşkil eder. Oedipal eklemlenmeler, toplumların kültürel yapıları ve dil tarafından aktarılır ve özne bunları, içlerine girerek yaşar. Bu nedenle Oedipus, kültürel bir fenomendir: Ensest yasağı, bireysel varoluştan önce varolan toplumsal kodların içerisine kayıtlıdır. Özne, Oedipal dramayı, atalardan kalma bir miras gibi, içeriden üstlenir ve bunu da dil yoluyla ger-

çekleştirir. Fakat bunları yaşayan özne, Oedipal yapıları aktaran kurumların ve dilin bütün içerim ve anlamlarının bilincinde değildir; tıpkı bir toplumun üyelerinin söz konusu toplumun toplumsal yapısının anlamının bütünüyle farkında olmamaları gibi.

Mitlerin düzensizliğe dönük ya da düzen-karşıtı bir arzunun kalıcı dışavurumları (örneğin festivallerin, toplumsal hayatı ters yüz etmelerinin nedeni, hayatın bir vakitler böyle olmuş olması değil, hiçbir zaman böyle olmamış ve olamayacak olmasıdır) olmalarına benzer bir biçimde, Oedipus da toplumsal kurumların ve dilin biçimleri altında eklemlenmiştir ki bu biçimlerin anlamı ve kökeni toplumun üyeleri açısından bilincin dışındadır. Oedipal bilinçdışı, bu simgesel yapılarla benzeşmektedir. Oedipus, bir özne olması gereken ve bunu yapması, ancak, toplumsal kuralları içselleştirmek ve kültürün, dilin ve Simgeselin düzenine girmek yoluyla olanaklı olan bir varlığın dramasıdır. Bu varlık toplum içindeki yerini üstlenme sorununun üstesinden gelmesi gereken bir geleceğin-öznesidir. Toplumsal grubun diğer üyelerinin arasında bir yere konumlandırılmayan çocuk, özel bir isim ya da bir rolle işaretlenmeyen çocuk, toplumun tam bir üyesi olamadığı gibi bir özne de olamaz. Buradaki temel mesele, bu toplumsal yapılar içerisinde vazedilen göreli bireysellik olarak özne sorunudur. Eğer böyleyse, "Kültürün kolektif doğası ile bu doğanın bireydeki dışlaşmaları arasındaki gerilimle ilgili olarak, kolektif bilinç addedilen şeyin, zihnin bilinçdışı etkinliğini oluşturan evrensel yasaların belirli zamansal ve mekânsal kipliklerinin, bireysel düşünce ve davranış düzeyindeki dışlaşmaları olduğunu" (Lévi-Strauss, 1974: 65) söyleyen Lévi-Strauss'la birlikte şunu söylemek yanlış olmayacaktır: Bir kavram olarak Oedipal bilinçdışı, varoluşun Kültür tarafından yapılandırılmasına benzemektedir ve bilinçdışı sorunu, kendisini bir uygarlığın anlamlı biçimleri içerisinde dışa vuran doğal bir şeyle ilgilidir.

GERÇEK

Erken dönem çalışmalarında Lacan, Gerçeği, gündelik gerçeklik içinde bize verili oldukları haliyle nesnelerle ve Simgeselin belirmesinden önceki ayrımlaşmamış bir madde biçiminde biraz belirsiz bir kavramla ilişkilendirmektedir. Ayrıca psikozlar üzerine çalışmalarında, Gerçeği, dil içerisinde konumlandırılması gereken simgeselleştirilmemiş bir Simgesel olarak anlamlandırmaktadır. Bu fikirler, birbirleriyle çelişiyormuş gibi görünmelerine karşın, Lacan'ın **düşüncesindeki katmanlaşma ve sürekli yeniden eklemlenme göz önünde bulundurulduğunda, Gerçek, bizim deneyimimizin sınırında, yani gerçekliğimizin, insan gerçekliğinin sınırında konumlanan bir öğe olarak belirmektedir. Bunun nedeni, gündelik gerçekliğe ilişkin algımızın, bu gerçekliğin koşulunu yapay kılan bir perde aracılığıyla filtreden geçirilmesidir. Bunun sonucu olarak gerçek hakkında yalnızca kuramlaştırma yoluyla konuşabiliriz.** Buradan da gerçeklik ile Gerçek arasında temel bir farklılık doğar. "Bu ikisi çok farklı iki bütündür. Gerçek, bizi çevreleyen dünyanın eşanlamlısı değildir; yine ruhsal yaşamın içinde konumlandırmamız gereken bir boyuttur. Ruhsal yaşamdaki Gerçek ne imgedir, ne de gösterendir. ... Gerçek, sürüp giden ve değişmeden kendisine aynı kalandır. Gerçek varlığımızın hep baki kalan tarafıdır" (Nasio, 2009: 51).

Böylelikle 1930'larda yayınlanan ilk yazılarında 'mutlak varlık'a ya da 'kendinde varlık'a **işaret eden bir kavram olarak, ayna evresinin İmgeselinin karşıtı olarak kavramsallaştırılmış olan ve görünüşler ile imgelerin alanının ötesinde konumlandırılmış olan 'gerçek', sürekli** revizyon geçirerek, en nihayetinde üç düzenden –İmgesel, Simgesel ve Gerçek– biri statüsüne yükselmiştir. Lacan'ın 'Gerçek' kavramını köklü bir değişime uğratarak yeniden kavramsallaştırmaya

ilişkin ilk girişimi, **Çalınan Mektup** üzerine seminerinde yer almaktadır:

> Polisler detaylı aramalarında öylesine değişmez bir gerçeklik kavrayışıyla hareket ederler ki araştırmalarının gerçekliği kendi nesnesine dönüştürme eğilimine girdiğini fark etmezler. Şapşallıklarının kaynağı özneldir. Bir an durup orada hiçbir şeyin saklı olmadığını görecek durumda olmayan gerçekçinin şapşallığıdır bu. Yerleri değişebilir olduğu sürece hiçbir şeyin kendi yerinde olmadığı söylenebilir ki yer değiştirten şey Simgeseldir. Çünkü onu hangi yıkımlara tabi kılarsak kılalım, Gerçek, daima kendi yerindedir (Lacan, 2005: 17).

"Kendi yerinde kalan" olarak gerçek, hem imgeselin hem de simgeselin karşıtıdır. Lacan'ın bu dönemde gerçek'e verdiği statü nispeten düşüktür. Düşüncesinin bu erken evresinde, gerçek, 'somut' olarak betimlenmektedir: "O, sembolleştirmeye öncel olarak varolan bölünemez ve kaba bir maddeselliktir. Klinik bir bakış açısından, gerçek, daima, açlık gibi bir gereksinim formunda kendi yerine dönen kaba sembolik-öncesi gerçekliktir" (Homer, 2013: 115). Böylelikle Gerçek, simgeleştirmeden önceki bedenle oldukça yakın bir ilişki içindedir, fakat burada, Gerçek'in arzuyu yatıştıran *nesne* değil, açlığı dürten gereksinim olduğunu hatırdan çıkarmamak önemlidir. Bir çocuk açlık hissettiğinde, bu açlık memeden ya da şişeden besleme yoluyla geçici olarak yatıştırılabilir, fakat meme ve şişe açlığın *nesneleri*dir ve Lacancı psikanalizde bu nesneler İmgeseldir, çünkü çocuğun talebini bütüncül olarak yatıştırmazlar. Gerçek, bu gereksinimin köklendiği *yer*dir ve onu sembolize etmeye ilişkin herhangi bir yöntemimizin bulunmaması anlamında simgesel-öncesidir. Gerçeğin varolduğunu biliriz, çünkü onu deneyimleriz ve o, söyleme bir gösterge olarak -çocuğun ağlaması- girer, fakat onun köklendiği yer simgeselleştirmenin ötesindedir. "Bu nedenle gerçek, bir nesne, bir şey değildir; ama simgesel gerçekliğimize, gereksinim biçiminde zorla giren, baskılanmış ve bilinçdışı olarak işleyen bir şeydir. Bizim, kendimizi, özneler olarak, sembolleştirme süreci aracılığıyla kendisinden ayırmamız gereken, aynı anda her yerde bulunan ayrımlaşmamış bir

kütledir" (Homer, 2013: 115). 'Toplumsal gerçeklik', gerçek'i sembolleştirme ve dengeleme süreci aracılığıyla yaratılır. Kısacası, *gerçek var değildir*, çünkü varoluş, düşüncenin ve dilin bir ürünüdür ve gerçek dilden önce gelir. Gerçek, "simgeleştirmeye mutlak bir biçimde direnendir".

Çalınan Mektup üzerine seminerin temel ilgisi Simgesele ve tekrarlama otomatizmine yönelmiş olduğu için, Gerçek kavramı şimdilik düzenleyici bir kavramdır ve kendi sorunlarını üretmemektedir. Bu seminerde tekrarlama otomatizmi ise temelde semptomların biçimsel bakımdan özdeş olan yinelenmesine bağlanmaktadır. Bu biçimsel özdeşliği olanaklı kılan şey ise gösteren zinciridir. Lacan, burada, yerinden-olmanın sonucu olarak, öznelerarası bir yinelemenin söylemi içerisinde, öznelerin birbirilerine aktarımlarının peşine düşer (Lacan, 2005: 10). Elbette burada söz konusu olan, Freud'u da bir hayli uğraştırmış olan travmatik yinelemedir. Psikanalizin *psişik* bir olay olarak konumlandırdığı travma, dışsal bir uyarıcı ile öznenin bu uyarımları anlama ve bunlara hükmetme konusundaki yetersizliğinin karşılaşmasından doğar. Bu tür karşılaşmalar da çoğunlukla öznenin, cinsellikle zamanından önce karşılaşmasından ve neyin olup bitmekte olduğunu kavrayamamasından doğarlar. Ardından bu olay, öznenin bilinçdışında, daha sonraki yaşamda yeniden yüzeye çıkacak psikolojik bir yara bırakır. Freud'a göre travma kavramı, çocuğun kavrayamadığı gerçek ya da imgesel bir deneyim yaşadığı ilksel sahneyle bağıntılıdır. Öznelliğin bilinç düzeyi içerisine çekilerek özümsenmesi mümkün olmayan bu hatıra, daha sonra, belki de son derece önemsiz bir olay onu tekrar bilince çıkarana dek, unutulmuş ve bastırılmış olarak kalır.

Travma fikri, anlamlama sürecinde belirli bir ketleme ya da aşırı bağlılık olduğunu ima eder. Travma, simgeleştirme hareketini durdurur ve özneyi, gelişimin daha erken bir evresine sabitler. Örneğin bir hatıra, bir kimsenin zihnine sabitlenerek, o kimseye yoğun zihinsel huzursuzluk ve acı verir ve bu kimsenin bu hatırayı nasıl akılsallaştırdığının ve açıkladığının bir önemi olmaksızın, bu hatıra geri dönmeyi ve acıyı tekrarlamayı sürdü-

rür. Lacan'ın Freudyen travma kavramına eklediği şey, travmanın, simgeselleştirilemez olarak kaldığı sürece *gerçek* ve öznenin tam kalbindeki kalıcı çılgık olduğu fikridir. Travma deneyimi, ayrıca, Gerçek'in hiçbir zaman simgesel ve toplumsal gerçeklik tarafından tam olarak soğurulamayacağını açığa çıkarır. Istırap ve acımızı, dilin içine yerleştirmeye, simgeleştirmeye ne kadar çalışırsak çalışalım, daima bir şeyler kalır. Başka bir deyişle, dil aracılığıyla dönüştürülmesi imkânı bulunmayan bir tortu her zaman vardır. Bu fazlalık, Lacan'ın deyişiyle bu 'X', Gerçek'tir ve bu artık dilsel bir öteki de değil, bizzat dilin ötekisidir. Bu durum kaçınılmaz olarak Lacan'ın düşüncesine bir 'mutlak ötekilik' boyutu sokar.

Lacan'ın düşüncesinde Simgesel Öteki, paternal Yasanın Ötekisidir, 'gösterenlerin göstereni'dir. Fakat 1960'lar ve 70'ler boyunca Lacan'ın 'öteki' kavrayışına bir mutlaklık boyutu eşlik etmeye başlar ve Seminer VII'de şey'den (*das Ding*) öznenin mutlak Ötekisi olarak söz eder (Lacan, 1997: 52). Hiç kuşku yok ki bu bir tutarsızlık olarak düşünülmemelidir. Daha ziyade söz konusu olan, ilk dönemlerinde İmgesele karşıt bir zemin olarak konumlandırdığı Gerçeği, aşamalı olarak, İmgesel ile Simgesel'e karşıt bir öğe olarak eklemlemesidir. Buradan Gerçeğin kendisinin eklemlenebilir olduğu sonucuna varılmamalıdır. Lacan, Gerçeği simgeselleştirilemez bir artık olarak konumlandırarak, onun eklemlenemez bir şey olduğunu da ileri sürmüş olmaktadır. Burada söz konusu olan, kendisi olarak eklemlenmesi olanaklı olmayan bir şeyin, tam da bu haliyle adlandırılarak, adının kuram içerisinde eklemlenmesi; kuramsal eklemlenmeye, 'eklemlenemez' bir şey olarak dâhil edilmesidir.

Gerçeğin eklemlenemez olması, onun simgesel evrenimizin bir parçası olmaması anlamına gelmektedir. "O, dünyadaki ya da insanın bedenindeki ya da hatta 'gerçeklik'teki maddi bir nesne değildir" (Homer, 2013: 113). Gerçek, sosyo-simgesel evrenimizin sınırındaki bilinmeyendir. Böylelikle Lacan'ın düşüncesinde 'mutlak ötekilik' kavramı ile Gerçek üst üste biner. Lacan'ın kuramı açısından, bu noktada ciddi bir sorun belirmektedir: Bilinmeyen ve simgeselleştirilemeyen olarak insani gerçekliğin

içerisinde yer almayan bir şey, yani *varolamayan* bir şey, yaşamlarımız üzerinde nasıl olur da bu kadar köklü etkilere sahip olabilir? Lacan'ın bu soruna bir çözüm bulma girişimi, kurama bir 'düzen' olarak sokulan Gerçeğin, İmgeseli ve Simgeseli de yeniden konumlandırarak öznenin alanını ve işlevini de yeniden tanımlama lüzumunu doğurmuş olduğunu da ortaya koymaktadır. "Gerçek, Lacan'ı, bilinçdışının öznesinin temeli durumunda olan anlamlayıcı yapının kesin rolünü yeniden gözden geçirmek zorunda bıraktığı ölçüde, Lacan'ın sabık öznellik kavramlarını da çökertmiştir" (Chiesa, 2007: 105).

Hiç kuşku yok ki Lacan'ın bu geç dönem çalışmaları da bilinçdışının öznesini merkeze almaktadır; fakat şimdi bilinçdışı, gösterenlerin mevcudiyeti tarafından bütünüyle tüketilemeyen bir şey olarak ele alınmak durumundadır: "Onda Simgesel olandan kaçan, Simgesel Ötekini 'tamamen-değil' konumuna iten ve onu diferansiyel bir simgesel yapı olarak mümkün kılan bir şeyler vardır" (Chiesa, 2007: 105). "Özne, basitçe, gösterenin dolayımına tabi olan özne değildir" (Lacan, 1997: 103) der Lacan; özne aynı zamanda gerçek ile gösteren arasındaki orta terimdir. Böylelikle Lacan, öznelerarası bir özne olarak konumlandırmış olduğu özneyi dayandırdığı *topos*u terk ederek *das Ding*'in alanına geçiş yapar. Bu geçişin nedenini Freud'un gerçeklik ilkesi ile haz ilkesi arasında kurduğu karşıtlığın hakiki anlamıyla ilgili belirsizlikler ve yetersizlikler (Lacan, 1997: 43) olarak açıklayan Lacan şunu belirtir: "*Das Ding*'in alanı adını verdiğim bu alanla birlikte, dokunulabilirliğin alanının ötesinde bulunan bir şeyin, hareket halinde ve anlaşılması güç, belirsiz bir şeyin alanına giriyoruz ki bu şeyin, kendi düzeninin yeterli bir örgütlenmesinin bulunmamasından dolayı referans noktaları yoktur" (Lacan, 1997: 103). Lacan, bir belirsizlik alanından, simgeselleştirilemez bir alandan söz etmektedir. Fakat bu alan, öznenin simgesel işlevlerinin sınırlarında beliren bir alan olmakla kalmaz; aynı zamanda öznenin İmgesel boyutunun altında saklı durur. Gerçek, Simgeselin ve İmgeselin ötesindedir ve her ikisi için de bir sınır olarak işler. Bu sınırı varsayarak İmgesel ile Simgesel kavramlarını yeniden düzenleyen Lacan, 'Gerçeğin öznesi'

aracılığıyla bir dil gibi yapılanmış olan bilinçdışının öznesine ilişkin yeni bir açıklama sunar.

Böylelikle Lacan'ın düşüncesinin bu evresinde, Gerçek, daha önceki kavramsallaştırılma biçiminin muhafaza ettiği 'şeylik' anlamını yitirir. Psikanaliz etiği üzerine seminerde (1959-1960), Lacan, Freud'un bilinçdışı tarifini ve özellikle de neyin bastırılmış olduğu sorusunu aydınlatma arayışına girer. Freud'a göre baskılama olmaksızın bilinçdışı diye bir şey olamazdı, fakat tam olarak ne -sözcükler, imgeler, duygular- bastırılıyordu? Bu soru pek çok tartışmaya yol açmıştır ve birbirinden farklı bu kadar çok sayıda psikanaliz okulunun olmasının bir nedeni de bu sorudur. Lacan'a göre bastırılan şey imgeler, sözcükler ya da duygular değil, çok daha temel bir şeydi. Freud bunu rastgele bir biçimde, *Düşlerin Yorumu*'nun son sayfalarında, rüyanın, yorumlamanın ötesinde kalan sert ve girilmesi imkânsız bir çekirdeğinin -Freud buna rüyanın merkezi diyordu- olduğunu söylerken bulmuş, daha sonra da "Bilinçdışı" başlıklı yazısında yeniden ele almıştı. Lacan, baskılanan şeyin sert ve girilmesi imkânsız bu çekirdek olduğunu ileri sürecektir. Gerçeğin, daima, simgeselden kaçan bir çekirdeği vardır ve bütün diğer tasarımlar, temsiller, imgeler ve gösterenler, bu boşluğu doldurma girişimlerinden başka bir şey değillerdir. Lacan, Seminer VII'de bu baskılanmış öğeyi, *temsilin temsilcisi* ya da *das Ding* (Şey) olarak tanımlamıştır (Lacan, 1997: 102).

Temsilin temsilcisi fikrinin temeli, Freud'un "Bilinçdışı" başlıklı makalesinde, *sözcük* ile şey arasında yaptığı ayrımdır. Bu metinde "Söz nerede biter?" sorusunun, psişik aygıtı modelleştirme çabaları açısından merkezi bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Bu çalışma, Freud'un *Düşlerin Yorumu*'ndan itibaren geliştirdiği kuramsal görüşü özetleyerek yeniden biçimlendirir ve hiç kuşkusuz, en can alıcı noktasına ulaştığı yer 'sözcük-temsilcileri'yle 'şey/nesne temsilcileri' arasındaki ayrıma ilişkin tartışmadır. Freud çalışma boyunca ısrarla bilinçdışıyla ön-bilinç-bilinç/bilinç-öncesi-bilinç arasındaki süreksizliği vurgular ve iki sistem arasındaki sınırı çok büyük bir dikkatle gözetir. Bilinçdışına bir sürü değişik nitelik yükler: Bilinçdışı

diğer şeylerin yanı sıra, 'içgüdüsel saiklerin ebedi diyarıdır'; 'hiçbir reddiye, hiçbir kuşku, hiçbir göreli kesinlik' tanımaz ve bireysel saiklerin 'birbirinden etkilenmeksizin, beraberce, yan yana ve ortak çelişkilerden bağışık biçimde varolmasına' olanak verir. Ancak bütün bunların üstüne çıkan özellik, bilinçdışının bilinç-öncesi-bilinci düzenleyen terimlere doğrudan tercüme veya ikamesinin asla mümkün olmamasıdır: "Bir içgüdü hiçbir zaman bir bilinç nesnesi haline gelemez – bu, yalnızca içgüdüyü temsil eden düşünce için geçerlidir. Dahası, bilinçdışında bile bir içgüdü bir düşünceden başka bir şeyle temsil edilemez" (Freud, 2002: 175).

Böylelikle bastırılan şeyin konumu, bir tercüme edilemezlik alanı olarak belirir. Baskılanan şey bir şey değil, onun temsilidir. Bir itki, "gerçek temsilcisinin baskılanması nedeniyle bir başka düşünceye bağlanmaya zorlanmıştır ve şimdi bilinç tarafından o düşüncenin dışavurumu olarak kabul edilmektedir. Eğer gerçek bağlantıyı yeniden kurarsak ilk duygusal itkiyi *bilinçdışı* olarak adlandırırız. Ama duygusu asla bilinçdışı değildir; olup biten tek şey düşüncesinin bastırmaya uğramış olmasıdır" (Freud, 2002: 176). Freud, duygunun gelişiminin doğrudan *bilinçdışı* sisteminden başlamasının olası olduğunu teslim eder, fakat bu durumda, duygu her zaman, tüm bastırılmış duyguların değiş tokuş edildiği anksiyete özelliği taşıyacaktır ve sıklıkla, *bilinç* sisteminde bir yerine-geçen düşünce bulana dek içgüdüsel itkinin beklemesi gerekir. "Bundan sonra duygunun gelişimi bu bilinçli yerine-geçenden başlayabilir ve yerine-geçenin doğası duygunun nitel özelliğini belirler ... Bilinç sisteminde yeni bir temsile geçiş başarıyla gerçekleştirilene dek genelde duygu ortaya çıkmaz" (Freud, 2002: 178).

Hiç kuşkusuz bütün bu konumlandırma, bilinçdışı ile bilinç-öncesi arasındaki süreksizliğe, bu iki sistemin birbirinden kesin olarak ayrı oluşu düşüncesine dayanmaktadır. Buna uygun olarak da Freud, anksiyeteyi açıklamak için, bilinçdışı sisteminde bilinç-öncesi sistemine aktarılmak isteyen itkilerin bulunduğunu varsaymak zorunda kalır. İtkiden geri çekilen yük, «kaçmış olan bilinç-öncesi yük, kendisini, bir yandan çağrışım

yoluyla reddedilen düşünceyle bağlantılı, öte yandan da bu düşünceden uzaklığı nedeniyle bastırmadan kurtulmuş olan, bir yerine-geçen düşünceye iliştirir. Bu yerine-geçen düşünce [bir yer-değiştirme yoluyla yerine-geçen] henüz engellenemez durumda olan anksiyete gelişiminin ussallaşmasına izin verir" (Freud, 2002: 181). Dolayısıyla yerine-geçen, bastırılmış olanın temsilini doyurucu bir biçimde üstlenene dek önlemler işlemeye başlamaz ve hiçbir zaman tam bir güvenilirlikle işleyemezler. Yerine-geçen düşüncenin bilinçli yükünden kaçış, anksiyete histerisini tanımamızı sağlayan kaçınmalar, vazgeçmeler ve yasaklamalarla dışa vurulur. "Bilinçdışının çekirdeği, yüklerini boşaltmaya çalışan içgüdüsel temsilcilerden oluşur" (Freud, 2002: 185).

Freud, bu konudaki düşüncelerini daha açık kılmak amacıyla bir şizofreni vakasına başvurur:

> Sevgilisiyle bir kavganın ardından kliniğe getirilen genç bir kadın, "gözlerinin doğru durmadığından, çarpık olduğundan yakınıyordu. Bunu tutarlı bir dille sevgilisine karşı bir dizi suçlama ileri sürerek açıkladı. Artık onu hiç anlamıyor, her keresinde farklı görünüyordu: İkiyüzlü biri, bir göz çarpıtıcısıydı, gözlerini çarpıtmıştı; artık çarpık gözlüydü; bunlar artık kendi gözleri değildi; artık dünyayı farklı gözlerle görecekti (Freud, 2002: 197).

Freud'a göre hastanın kendi anlaşılmaz sözleri üzerine yorumları analitik bir değer taşımaktadır,

> ...çünkü genellikle anlaşılabilir bir biçimde dışa vurulan ifadenin karşılığını içerirler. Aynı zamanda şizofrenin sözcük oluşumunun anlam ve başlangıcına ışık tutarlar. Bu örnekte hastanın bedensel bir organla (göz) ilişkisinin [düşüncelerinin] tüm içeriği sunmayı üzerine aldığı noktasını vurgulamak ... gerekir. Burada şizofrenik ifade hastalık hastası bir özellik sergiler: *Organ dili* haline gelmiştir (Freud, 2002: 197).

Freud, yoğunlaştırma ve yer-değiştirme biçimindeki temel aygıtını bu alana da uygulayarak, şizofrenide *sözcüklerin*, gizli düş düşüncelerinde düş imgelerini oluşturanla aynı sürece –birincil ruhsal süreç olarak adlandırılan sürece– maruz kaldıkları sonucuna ulaşır. Sözcükler, yoğunlaştırmaya uğramakta ve yer-değiş-

tirme yoluyla yüklerini tümüyle birbirlerine aktarmaktadırlar. Bunun mantıksal sınır durumu, tek bir *sözcüğün* tüm düşünce dizisinin temsilini üstlenebilecek olmasıdır. Freud, *sözcük* ile şey arasındaki psikanalitik ayrımı tam bu noktada geliştirir. "Eğer şizofrenide yerine-geçen oluşumuna ve belirtiye tuhaflık özelliğini verenin ne olduğunu kendimize sorarsak er geç bunun sözcüklerle ilgili olanın şeylerle ilgili olana ağır basması olduğunu anlamaya başlarız" (Freud, 2002: 200). Burada, yerine-geçeni belirleyen şey, sözü edilen şeyler arasındaki benzerlik değil, ama onları ifade etmede kullanılan sözcüklerin aynı oluşudur. İkisi –sözcük ve şey– çakışmadığında şizofrenideki yerine-geçenler oluşumu aktarım nevrozlarındaki yerine-geçenler oluşumundan uzaklaşır. Şizofrenide nesne yüklerinden vazgeçildiği bilindiğine göre, bu durum, nesnenin *sözcük*-temsilleri yükünün muhafaza edildiği sonucuna götürmektedir. Nesnenin bilinçli temsili olarakadlandırılan şey, şimdi *sözcüğün* temsili ve şeyin temsili olarak ikiye ayrılabilir durumdadır; "ikincisi, şeyin doğrudan anı imgelerinin değilse de en azından bunlardan türemiş olan daha uzak anı izlerinin yükünü içerir" (Freud, 2002: 200). Freud, bastırılanın ne olduğu sorusuna da, bunların her birini sırasıyla bilinç temsilcileri ile bilinçdışı temsilcilere denk düşürerek yanıt verir:

> Bilinç temsilcileriyle bilinçdışı temsilciler arasındaki farkı artık hepten anlar gibiyiz. Bu ikisi, sandığımız gibi, aynı içeriğin değişik psişik mevzilerdeki değişik kayıtları değildir, aynı mevzideki libidinal yatırımın değişik işlevsel biçimleri de değildir; tersine, bilinç temsilcisi, şey temsilcisiyle ona ait söz temsilcisinin toplamından oluşurken, bilinçdışı temsilci yalnızca şeyin temsilidir. Bilinçdışı sistem nesnelerin şey-yatırımlarını, yani ilk ve gerçek nesne yatırımlarını içerir; bilinç-öncesi-bilinç sistemi, bu şey temsilcisinin ona karşılık gelen söz-temsilcileriyle bağıntılanmasıyla aşırı-yatırımlanması sonucunda meydana gelir.
> Yine, aktarım nevrozlarında bastırmanın reddedilen temsilciye neyi yasakladığını da açıkça ifade edecek durumdayız artık: Temsilciye yasaklanan şey, onun nesneye bağlanmış kalacak olan sözcüklere tercümesidir. Sözcüklere dökülmemiş bir temsil ya da aşırı-yatırımlanmamış bir psişik eylem, o noktadan itibaren bilinçdışında bastırılmış olarak kalır." (Freud'dan akta-

ran Bowie, 2007: 57, ayrıca bkz. Freud, 2002: 200-201).

Freud'un söz-temsilcileri ile şey-temsilcileri ayrımı oldukça özgül bir kuramsal amaca hizmet eder ve basitçe iki değişik türde anıyı –bir yanda ağırlıklı olarak bütünsel nesnelerin görsel kalıntılarından, öte yanda ağırlıklı olarak sözcükleri gösteren işitsel kalıntılardan oluşan– içerdiği sanılmamalıdır. 'Temsilciler' yüklü parçacıklara, sözcüklere ya da şeylere ya da arzu tarafından yoğunlaştırılıp harekete geçirilebilen 'sözcük-şeylere' bölünebildikleri ölçüde anıdır. "Freud'un nesneleri fenomenolojik bütünlüğüyle veya onların mevcut ya da olası biçimlerinin çoğulluğunu kapsayan bir biçimde ele almak gibi bir iddiası yoktur. ... Özgün metindeki *Besetzung* ve *Überbesetzung* terimleri tutkuların gündelik işleyişlerine ve an be an gelişen diyalektik ilişkilerine gönderme yapar" (Bowie, 2007: 57).

Fakat Lacan, Freud'un *das Ding* kavrayışını, *das Ding*'in basitçe somut nesnelere gönderim yapmayan şeylik konumunu, *söylem* açısından ele alarak, ne olduğuna değil, nasıl işlediğine ilişkin bir tasvir geliştirir. Seminer VII'nin "Ahlak Yasası Üzerine" başlıklı bölümünde, 'şey' hakkında şunu söyler: "*Das Ding* yalnızca dışlanmış olarak merkezde yer alır" (Lacan, 1997: 71). Yine "Nesne ve Şey" başlıklı bölümde de "içerideki dışlanmış"tan söz ederek, bu dışlamanın Simgesel düzende bir 'boşluk' yarattığını ve bu boşluğun, yasadan kaçan, artık Babanın-Adının garantisine sığınamayacağımızı gösteren *Das Ding* düzeyinde bir boşluk olduğunu belirtir (Lacan, 1997: 101-102). Bu bakımdan Derrida'nın 'merkez' kavrayışına da son derece paralel bir 'merkez' kavrayışı geliştirir. Hiç kuşkusuz bu paralelliğin temelini, "göstergenin yapısal statüsünün yerinden edilmesi, yani gösterilen ile gösteren ayrımının çözülüme uğratılması ve sınırın kaldırılması" (Altuğ, 2008: 216) biçimindeki dil durumu oluşturmaktadır.

Bu dil durumu içerisinde "anlam, şimdi, gösterenleri başka gösterenlerin yerine ve bunları da yine başkalarının yerine koyma oyunu içinde üretilen bir şey haline gelir" (Altuğ, 2008: 219). Bu oyun içerisinde Lacan, gösterenin gösterilene üstün ve egemen olduğu bir konumu seçerken, Derrida, bu ikisi ara-

sındaki ayrımı muhafaza ederek iptal etme arayışına girmiştir. Bu arayış sırasında başvurduğu temel kavramlardan biri ise 'merkez' kavramıdır. "Merkezin tek işlevi yapıyı yönlendirmek, dengelemek ve örgütlemek değildir; ayrıca ve hepsinden önce, yapının örgütleyici ilkesinin, yapının oyunu adı verilmesinde bir sakınca olmayan oyunu sınırlamasını garanti altına almaktır. Bir yapının merkezi, sistemin tutarlılığını yönlendirip örgütlemek yoluyla, yapının öğelerinin bütüncül bir biçim içerisindeki oyununu olanaklı kılar" (Derrida, 2001: 352). Merkez yapıyı kurar. Fakat merkez, kendisinin açtığı ve olanaklı kıldığı oyunu kapatır da. "Çünkü merkez, içeriklerin, öğelerin ya da terimlerin birbirlerinin yerlerini almalarının artık olanaklı olmadığı bir noktadır. Merkezde, öğelerin değişimi ve dönüşümü yasaklanmıştır" (Derrida, 2001: 352). Bu bakımdan merkez, bir yapı içinde yapıyı yönetirken yapısallıktan kaçan şeyi oluşturmaktadır (Altuğ, 2008: 221). Merkez, yapının kurucu istisnasıdır. Oyunun kurallarını belirler, fakat oyuna katılmadığı gibi bu kurallardan da azadedir. Bu nedenle "bütünlüğün merkezinde durmasına karşın bütünlüğe ait değildir; bütünlük, kendi merkezine bir başka yerde sahiptir. Merkez, merkez değildir" (Derrida, 2001: 352).

Derrida, söz-merkezcilik olarak adlandırdığı düşünce geleneğini eleştirir ve bu geleneğin, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki bir ayrımla çalıştığını ileri sürerken, yapıyı kuran olarak merkez fikrini bu alana da uygulamaktadır. Yazıya karşı sözü ve sesi üstün tutan bu geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olarak gördüğü Saussure'ün "tek doğal ve gerçek bağın sessel bağ olduğu" biçimindeki düşüncesini eleştiren (Derrida, 2010: 54) Derrida, belirsiz bir 'iz' biçiminde de olsa, sesin ve sözün gerisinde yazının bulunduğunu ve sözün temel mantığını da bu 'iz'in düzenlediğini ileri sürer. "Yazı, kaydetme ve en başta bir imin [göstergenin] kalıcı *kurulmuşluğu* demek oluyorsa (ki bu, yazı kavramının tek indirgenemez çekirdeğidir), genel olarak yazı tüm dil[bilim]sel imler [göstergeler] alanını kapsar" (Derrida, 2010: 67). Böylelikle yakalanması son derece güç bir boyutta betimlendiği haliyle bu 'yazı', tıpkı 'merkez' gibi, "hem söze, onun *imgesi* veya *simgesi* olmadığı için, daha dışsal-

dır hem de bizatihi bir yazı olan söze daha içseldir" (Derrida, 2010: 70). Yazı, Derrida'ya göre, sözün kurucu istisnası olarak belirmektedir.

Ancak Derrida'da bir yazı savunusuyla eleştiri konusu olan olgu, Lacan'da *söz* merkezli niteliğini korusa da, Das Ding'in konumu, Derrida'nın 'merkezinin' temel niteliklerini taşımaktadır. Das Ding, gösterilenin ötesinde durarak anlamlamanın anlamlanamaz zeminini oluşturmaktadır; ama yine de temel bir fark söz konusudur: Tam da bu nedenle, Das Ding, kendinde haliyle bilinemez. Simgeleştirmenin ötesindeki bir şeydir ve bu nedenle Gerçek'le ilişkilidir, ya da Lacan'ın deyişiyle "dilsiz, sessiz gerçekliği içindeki şey'dir" (Lacan, 1997: 55). Das Ding, sürekli olarak yeniden bulunması gereken kayıp bir nesnedir. Fakat daha da önemlisi o, "hiçbir yerde eklemlenmemiş bir nesnedir, o kayıp bir nesnedir, ama paradoksal bir biçimde, ilk etapta asla orada olmamıştır ki kaybolsun" (Lacan, 1997: 58); arzunun hareket ettirici nedenidir ve sadece retrospektif bir biçimde oluşturulabilir. Das ding, 'nesnel olarak' konuşulursa, hiçbir şey değildir; o yalnızca kendisini oluşturan arzuyla ilişkili bir şeydir. Bu nedenle de "Simgesel ile Gerçek (ya da dil ile *das Ding*) arasındaki ilişki, yasanın kesin bir başarısızlığını içermektedir" (Shepherdson, 2008: 2) ve elbette Yasaya hükmünü veren, Yasanın bizzat kendi kendisinin dışına bu taşması ya da kaçmasıdır. Çünkü Simgesel düzenden kaçan bu öğe, Simgeselin, tam da kendi karakterine uygun olarak, bütün halini almasının önüne geçmektedir. Kendi karakterine uygun oluşundan kasıt, bizatihi 'simge' oluş dolayısıyla özdeşliği kıran bir öğenin, kendisiyle özdeş olması durumunda kendi hareketini, yani Simgesel hareketi durdurmak zorunda kalacak olmasıdır. Ancak bu 'dışlanmış öğe' nasıl tasavvur edilmelidir? "Onun basitçe yapının *dışında* olmadığını, yapıdan *kaçtığını*, içeriden dışlandığını görüyoruz. O halde soru şudur: Yapıya ait olmayı ve olmamayı, Gerçeğin bu yakın başkalığını nasıl anlamalıyız?" (Shepherdson, 2008: 2). Bu soru, bu içkin dışsallığın nasıl anlaşılması gerektiği biçiminde de formüle edilebilir.

Bu soruya ancak topolojik bir zeminde yanıt verilebilir. Çün-

kü Lacan, Simgesel ile Gerçek arasındaki ilişkiyi tanımlamaya dönük girişimlerinde daima topolojik bir vurguya sahip olmuş ve düzenler arası ilişkileri gözetmiştir. Bu bakımdan geometriye başvurulabilir. Klein şişesi ya da Moebius şeridi gibi geometrik şekiller, Euclides geometrisindeki 'iç' ve 'dış' kavramları arasındaki ilişkiyi kökten değiştirmiştir. Klein şişesinin içi ve dışı yoktur; şişe, yüzeyinde gezinen bir varlığı daima içinde ve aynı anda dışında tutar. Moebius şeridi ise tek yüzeyli bir geometrik şerittir. "Juan-David Nasio, bu topolojik şekillerin her birinin psikanalitik teorideki spesifik bir soruna yönelik bir anlam taşıdığını ileri sürmektedir. Buna göre, (1), *kabartı* talep ile arzu arasındaki ilişkiyi, (2) Moebius şeridi özne ile söz arasındaki ilişkiyi, (3) Klein şişesi efendi-gösteren ile Öteki arasındaki ilişkiyi ve (4) Moebius şeridinin tekli yüzeyi de fantezinin yapısını tarif etmektedir" (aktaran Shepherdson, 2008: 2-3).

Özne ili söz ilişkisi ve gösteren zincirinde Ötekinin konumu, bu çalışmanın "Dil ve Bilinçdışı" başlıklı bölümünde ele alınmıştı. Talep ile arzu arasındaki ilişki ise "Fallusun Anlamı"nda yer alan ve Lacan'ın arzuyu, "talebin koşulsuz öğesi için mutlak koşul" olarak tanımlayıp, arzunun mutlak koşulun yerine geçtiğini belirterek geliştirdiği ayrım çerçevesinde ele alınmalıdır. Lacan'a göre talep, talep ettiğinden fazlası üzerinde hüküm talep eder; talep, talep ettiğinden fazlasını ister:

> Bir mevcudiyet ya da bir yokluk talebidir söz konusu olan. Anneyle girilen başlangıçtaki ilişkinin açığa vurduğu budur: Ötekinin yerine getirebileceği ihtiyaçların *o*'su olarak konumlandırılması gereken Öteki ile dolu olmak. Talep, ayrıca Ötekini, ihtiyaçları tatmin etme *ayrıcalığına*, yani ihtiyaçları, onları tatmin edebilecek tek şeyden yoksun bırakma gücüne sahip biri olarak inşa etmektedir. Böylece Ötekinin ayrıcalığı, Ötekinin sahip olmadığı bir armağanın radikal biçiminin çerçevesini oluşturur (Lacan, 2005: 579-580).

Böylelikle talep, bahşedilebilecek her şeyi sevginin bir kanıtına dönüştürerek, her şeyin tikelliğini bozar. Bu biçimde iptal edilen tikelliğin yeniden belirebileceği yerin talebin ötesinde olduğu açıktır:

> Orada belirir, fakat sevgiye yönelik talebin koşulsuzluğu içinde gizlenen yapıyı muhafaza eder. Basitçe olumsuzlamanın olumsuzlaması olmayan bir ters dönüşle, bir imhanın tortusundan saf kaybın gücü yükselir. Talebin koşulsuzluğuna karşılık, arzu, *mutlak* koşulun yerine geçer: Bu koşul da gerçekte, ihtiyacın tatminine başkaldıran sevginin kanıtının içindeki öğeyi çözer. Arzunun sevgi talebi ya da tatmine yönelik bir istek olmamasının, aksine ikincisinin ilkinden çıkarılmasından kalan olmasının nedeni budur (Lacan, 2005: 580).

Talebin nesnesi Simgesel bir niteliktedir ve metonimik yer değiştirmeye tabidir; nesneyi bir 'ikame'ye, ötekinin tanımasının bir gösterenine dönüştüren gösteren zinciri boyunca hareket ederek kendi doğal özgüllüğünü yitirir. Bu nedenle talep, daima daha fazlasının arayışı içindedir. Talebin simgesel düzeyinde bir sınır gereksinmesi söz konusudur ve arzu, bu sınır olarak ortaya çıkar. Simgesel yer değiştirmenin sonsuz oyununa sınırlı bir biçim vererek talebin sınırsız yer değiştirmesini sınırlar. Buna uygun olarak, "Tedavinin Yönelimi ve Gücünün İlkeleri" başlıklı yazısında, "öznenin söylemi tarafından ima edilerek sunulduğu biçimiyle öznenin arzusunun bilinç-öncesi nitelikte olduğunu ve böylesi bir arzunun bilinçdışının terimleri açısından ne anlama geldiğini ortaya koymak gerektiğini" (Lacan, 2005: 519) belirten Lacan, böylelikle "arzunun talebin ötesinde üretildiği" sonucuna ulaşmaktadır.

Talepten arzuya kaymayı karakterize eden dönüşüm, üretken olumsuzlamanın diyalektik hareketinden kaçan ve simgesel olmayan, fakat özne aççısından kurucu bir nitelik taşıyan bir eksikle, bir boşlukla ya da bir 'imha'yla tamamlanır. "Bu boşluğun bir sonucu vardır: Bir güç olarak düşünülen bir artık, bir kalıntı bırakır – arzunun kuvveti" (Shepherdson, 2008: 6). Böylelikle Lacan'ın düşüncesi, Roma Söylevinin ölümlü merkezine yeniden bağlanır: Dil, kendisine musallat olan ölümün bir damgasıyla açılmıştır, fakat bu ölümün bu damgası Simgesel bir fenomen olarak konumlandırılamaz. Bu yalnızca ölümle arzu arasındaki ilişkiyi açıklamakla kalmaz; ayrıca Lacan'ın "Fallusun Anlamı"nda, neden psikanalizin Hegel'in ötesine gittiğini ileri sürmekte olduğunu da açıklar: Psikanaliz, diyalektik olmayan

bir eksiklik öğesine teorik kesinlik verebilmektedir ki bu öğe, Simgesel üretime kayıtlı değildir ama onu mümkün kılmaktadır. Talebin sınırlı bir ikamet ve bir ad edinmesini sağlayarak onun koşulsuz karakterini ters çeviren 'mutlak koşul' budur.

Lacan'ın düşüncesinde, arzuya ve dolayısıyla da zihne devinimini veren şey, Öteki'dir. "Öteki, daima bireyle bireyin arzu nesneleri arasında kendisini içerimleyen, o nesnelerde dolanıp durarak onları istikrarsızlaştıran, arzunun hedefini sürekli yerinden oynatarak arzuyu doyumsuz kılan şeydir" (Bowie, 2007: 85). Arzunun yeri ve yurdu Dil olduğu için, Ötekinin hareket alanı da Dildir. Lacan, burada, bilgi nesnesini ele alış tarzı açısından Saussure'e iyice yaklaşmaktadır. Çünkü arzunun kökenleriyle değil, temelleriyle ilgilenmektedir. Gerçekten de Lacan, insan ile insan-dışı dünya arasında kurulan doğal örneksemelere de içgüdü gibi biyolojiye gönderen kavramlara da pek itibar etmez. Ayrıca insanın oluşumuyla ilgili olarak ilksel olana –klinik açıklamaların dayandırılacağı ilk şekillendirici olaylara, pek çok sonuç dizisini mümkün kılacak ilk zihinsel nedenlere– yönelik psikanalitik arayışları da küçümser.

1959-1960 seminerinden sonra, *das Ding* kavramı Lacan'ın çalışmalarında bütünüyle kaybolmuş ve 1964'te bu kavramın yerini *obje petit a* almıştır. Gerçek'le ilişkili olarak burada hatırda tutulması önemli olan şey, *das Ding*'in hiçbir şey olmadığı ve yalnızca öznenin arzusu aracılığıyla bir şey halini aldığıdır. Kendisini bulmak yönünde arzu yaratan kökensel Şey'in kaybına karşıt olarak, *das Ding*, Simgeselin ve öznelliğin çekirdeğindeki boşluğu doldurma arzusudur. Lacan'ın bu sürece 'ayrılma' olarak işaret ettiğini görmüştük. Lacan, daha sonraki çalışmalarında ayrılma fikrini, fantezi kavramıyla ve *temel fanteziyi çaprazlamak* biçiminde tarif ettiği şeyle tamamlamıştır.

Bu yeni açıklama uyarınca, İmgesel düzenin doğası, simgeselleştirilemeyen bir gerçek öğeye dayandırılır. "İnsan, imgenin boş bıraktığı oyuktan dolayı ilginçtir – imgede göremediğimiz, imgenin erişiminin ötesinde bulunan olgu nedenselliği aracılığıyla Tanrı yeniden keşfedilecektir. O, insanın tamlığı olabilir, fakat aynı zamanda Tanrı'nın insanı boşlukla bıraktığı yer de

orasıdır" (Lacan, 1997: 196). İnsanın ilginçliği speküler imgenin kendisinden değil, [kendi bedeninin] imgesinin mevcudiyetinden gelmektedir. Lacan buna 'nesne *a*' adını vermektedir: Hakkında konuşulamaz bir artık, bir delik –boşluk. "Bu boşluk İmgesel ile Gerçek arasındaki sınırda yer almaktadır" (Chiesa, 2007: 106) ve bu sınır Simgeselin alanına da komşudur.

Bu üç düzenin eklem noktasında ise 'temel fantezi' kavramı yer alır. Temel fantezi, "gerçek nesne *a* ile ilişkisi içinde, gösterenin simgesel etkisi tarafından sürgülenen özne"yi (Chiesa, 2007: 106) ortaya koyan bir kavramdır. Psikanalitik bir kategori olarak fantezi, arzularımızın tatmin edildiği tahayyül edilmiş bir senaryoya indirgenemez. Slavoj **Žižek**, bu konuyu açıklığa kavuşturmak için Amerikalı yazar Robert Sheckley'nin "Dünyalar Dükkânı" hikâyesine –hikâyenin kahramanı, insanların arzularını bir uyuşturucu yoluyla tatmin ettiği iddia edilen yaşlı bir münzeviyi ziyaret eder– başvurmaktadır. Uyuşturucuyu kullanmadan önce yaşlı adam, adı Wayne olan kahramanımıza gitmesini ve ne yapmak üzere olduğunu düşünmesini salık verir. Karısı ve çocuğuna dönen Wayne **gündelik aile hayatının döngüsüne yakalanır. Bir gün yaşlı adama gideceğine ve daha derindeki arzularını tatmin edeceğine dair kendisine söz vermeyi sürdürse de nihayet gitmeye karar verdiğinde bir yıl geçmiştir. Fakat bu noktada** Wayne aniden uyandığında, kendisine tatmin olup olmadığını soran yaşlı adamın yanındadır. Wayne tatmin olduğunu belirtir ve nükleer savaş tarafından perişan edilmiş bir arazi boyunca koşarak uzaklaşır. **Žižek'e göre bu hikâyenin asli teması "şeyin kendisinin** ertelenmesinin bizzat **şeyin kendisi** olması, arzuya yönelik arayış ve kararsızlığın kendisinin gerçekte arzunun gerçekleşimi olmasıdır" (**Žižek**, 2005: 7). Başka bir deyişle, "fantezide gerçekleşen arzu, yalnızca tatminin ertelenmesiyle, arzunun daimileştirilmesiyle 'tatmin' bulur. Arzu, mutlak doyuma ulaştırılması anlamında tatmin edildiği anda kaybolur" (Myers, 2003: 95).

'Arzu', 'salt biyolojik gereksinim' ve 'talep' arasındaki ayrımla, Lacan, 'arzu' sözcüğünü, sevgi talebinde yer alan koşulsuz ve aşkın içeriğe, herhangi bir nesne tarafından tatmin edilmesi

olanağı bulunmayan insani boşluğa gönderim yapan bir sözcüğe dönüştürür. "Bu enigma tarafından oluşturulan boşluk, onu belirleyen şeyi öne sürer; yani, mümkün olduğunca daha basit ve daha açık bir dille söylenirse, ilişkideki partnerlerin her biri için, hem özne için hem de Öteki için, gereksinim öznesi ya da sevgi nesnesi olmak yeterli değildir – arzunun nedeninin yerini tutmaları gerekir" (Lacan, 2005: 580). Bu bakımdan Lacan, kendi özne kuramının son derece önemli iki kavramını gruplandırma olanağını bulmaktadır: Arzu ve dürtü. Arzu insanın özüyle ilgiliyken, dürtü, arzuyu kısmi olarak yatıştıran bir şey olarak düşünülmelidir. Bütün temel fanteziler –yalnızca patolojik ve sapkın olanları değil– en nihayetinde psişik bir ekonomi içinde yer alırlar ki bu ekonominin doğası köklü bir biçimde mazoşist bir niteliğe sahiptir. Bu, "Ötekinin Ötekisinin olmamasının", yani Gerçeğin Simgeselde delik açmasının bir sonucu olarak gelişen bir düşüncedir.

SONUÇ: ARZUNUN DİYALEKTİĞİ

Lacan'ın özgün Freud okumasının temelinde Kojève'nin *Tinin Feneomenlojisi* üzerine seminerleri bulunmaktadır. Özellikle Elisabeth Roudinesco tarafından ortaya çıkarılmış olan, döneme ait belgeler, Temmuz 1936'da Lacan'ın Kojève ile "Hegel ve Freud: Karşılaştırmalı Bir Yorum Girişimi" başlıklı ortak bir çalışmaya girişmiş olduğunu ortaya koymaktadır (Roudinesco, 2003: 28). Söz konusu çalışmanın ilk bölümüne 'Öz-bilincin Başlangıcı', ikinci bölümüne 'Deliliğin Kökeni' ve üçüncü bölümüne de 'Ailenin Özü' başlığı verilmişti. Sonuçta bu çalışma hiç yazılmamıştır. Fakat Kojève'nin el yazısıyla yazılmış on beş sayfa durmaktadır ve on beş sayfalık elyazmasında Lacan'ın 1936'da kullandığı temel kavramların hepsi bulunmaktadır: "Arzunun öznesi olarak Ben, varlığın hakikatinin açığa çıkması olarak arzu, yanılsamanın yeri ve hatanın kaynağı olarak ego" (Roudinesco, 2003: 28). Ayrıca bu kavramlar Lacan'ın 1936-1949 arasında yazdığı bütün yazılarda bulunmaktadır. Kojève burada, "Düşünüyorum"a dayanan Descartes felsefesinden "Arzuluyorum"a dayanan Freud ve Hegel felsefesine bir ilerleme gerekliliğinden söz etmekte, fakat arzuyu Freudcu istek (*Wunsch*) olarak değil de Hegelci arzu (*Begierde*) olarak ve *Begierde*'yi de bilincin kendilikle ilişkisinin ifade bulmasını sağlayan dolayım olarak görmektedir: Mesele, bilinç kendisini tam da bu hareketin içinde bulurken ötekini ve ötekiliği tanıyabilmektir. Öteki, bilincin, kendisini onun içinde tanımasına olanak tanıyan olumsuz bir ayna-ilişkisi içinde arzuladığı arzu nesnesidir. Böylelikle Kojève'ye göre düşüncenin ya da arzunun hakiki Ben'i ile salt temsillerin yeri ve hatanın kaynağı olarak gördüğü ego arasında bir bölünme söz konusudur.

Lacan, Hegelci bir kavram olan arzu kavramında, Freudcu bir kavram olan istek kavramının felsefi dayanağını bulur. Bu da

arzunun daima 'öznelerarası' olarak konumlandırılmasını sağlamış ve arzulanan nesneyle ilişkinin, bu ilişkinin temeli durumunda olan bir başka öznellikle ilişkisi tarafından dolayımlanmakta olduğu sonucunun çıkarılmasına olanak tanımıştır. "Bir nesneye duyulan arzu, bir başkasının arzusunun türevidir" (Dolar, 2009: 252). Kojève de arzuyla ilgili olarak şu belirlemeleri yapmaktadır (elinizdeki çalışmada, Hegelci *Begierde* ile Freudcu *Wunsch* arasında bir ayrım olsun diye ilki 'arzu' ve ikincisi de 'istek' olarak karşılanmıştır. Kojève'den yapılan alıntılar Selahattin Hilav'ın çevirisinden alınmışlardır ve Hilav 'istek' sözcüğünü kullanmış olduğu halde, söz konusu ayrıma sadık kalmak ve elinizde tuttuğunuz metin açısından ayrımı işletebilmek amacıyla, alıntılarda, bu sözcüğün yerine 'arzu' sözcüğü geçirilmiştir):

> İnsanı edilgin bir dinginlik içinde tutan bilgiye karşıt olarak Arzu, onu tedirginliğe sokar ve eyleme sürükler. Arzudan doğmuş olan eylem, Arzuyu gidermeye yönelir ve bunu ancak arzulanan nesnenin 'olumsuzlanmasıyla', tahrip edilmesiyle ya da en azından dönüşüme uğratılmasıyla gerçekleştirebilir: Örneğin, açlığı gidermek için besini tahrip etmek ya da dönüşüme uğratmak gerekir. Dolayısıyla her eylem olumsuzlayıcıdır. ... Arzudan doğan eylem, bu arzuyu gidermek için bir nesnel gerçekliği tahrip etse de, onun yerine, bu tahrip etmenin kendisinde ve kendisiyle bir öznel gerçeklik yaratmaktadır. ... Arzunun Ben'i, genel olarak, gerçek ve olumlu bir içeriği ancak, arzulanan Ben-olmayanı tahrip ederek, dönüşüme uğratarak ve özümleyerek Arzuyu gideren olumsuzlayıcı eylemle elde eden bir *boşluktur* (Kojève, 2001: 80).

Arzunun Ben'inin bu biçimde bir boşluk olarak konumlandırılması, olumsuzlamayla üretilen olumlu içeriğin de Ben-olmayanın içeriğine bağlı olması sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle arzu doğal bir Ben-olmayana yöneldiği sürece, Ben'in de doğadışı bir Ben olarak belirme olasılığı bulunmamaktadır. Arzunun yöneldiği şeylerin doğası neyse, Ben'in de doğası o olacaktır ki bu oluşum içinde Ben'in kendisinin bilincine ermesi olanağı yoktur.

> Kendinin-bilincinin olabilmesi için, arzunun doğal-olmayan bir nesneye, verilmiş gerçekliği aşan bir şeye yönelmesi gerekir. İmdi, bu verilmiş gerçeği aşan biricik şey Arzunun kendisidir.

> Çünkü Arzu olarak ele alınan Arzu, yani doyuma ulaşmasından önce Arzu, açığa-vurulmuş bir hiçlikten, gerçek-olmayan bir boşluktan başka bir şey değildir. Arzu, bir boşluğun açığa-vuruluşu olduğu için, bir gerçekliğin bulunmamaklığının bulunmaklığı olduğu için, arzulanan şeyden özce farklı bir şeydir; bir şeyden, kendisiyle ebediyen özdeşlik içinde kalan statik ve verilmiş bir gerçek varlıktan başka bir şeydir. Öyleyse, Arzu olarak ele alınan bir başka Arzuya yönelen Arzu, doyuma ulaşmasını sağlayan olumsuzlayıcı ve özümseyici eylemle, hayvansal Ben'den özce farklı bir başka Ben yaratacaktır. Arzularla beslenen bu Ben'in kendisi, arzusunun doyuma ulaşmasıyla yaratılmış Arzunun ta kendisi olacaktır (Kojève, 2001: 80).

Kojève, böylelikle insanî arzunun bir başka arzuya yönelmek zorunda olduğu sonucuna ulaşır; çünkü bir başka arzuya değil de nesnelere yöneldiği oranda, bu arzu, öz-bilince erişememektedir. Böylelikle Kojève, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğini de bu türde bir arzu diyalektiği içerisine kaydeder. İnsan, insanî arzusunu, bir başka arzuya yönelen arzusunu tatmine kavuşturmak için, hayatını tehlikeye atarak, saf bir prestij mücadelesi içine girmektedir. "Katıksız prestij için girişilen bu ölümüne mücadele olmasaydı, yeryüzünde insansal varlıklar hiçbir zaman olmayacaktı" (Kojève, 2001: 83).

Elbette Hegel'in bu konuya ilişkin akıl yürütmesinin izlediği mantık başkadır. Hegel'e göre öz-bilinç dolaysız bir biçimde neyse o olarak belirmez. Önce arzu biçimini alır. Çünkü gelinmiş bulunan aşamada, bilinç, şimdi, nesnenin kendisi olduğunu fark etmektedir. "Fakat yine de nesne hâlâ dış dünyanın bir parçası durumundadır ve bilinç, bu haliyle nesnenin, derinlerde bir yerlerde kendisi olduğu hissi içindedir. Bu durum bir uyumsuzluk, bir çelişki içermektedir" (Stace, 1955: 353). Çünkü nesne bir yandan Ben iken bir yandan da Ben-olmayandır. Bir yandan Ben ile özdeştir, diğer yandan Ben'den bağımsız bir şeydir. Böylelikle ikili bir hal belirir: Aklın nesnesi aklın kendisi olduğu için aklın tutumu bir öz-bilinç tutumudur, fakat aynı zamanda nesne bağımsız bir şey olduğu için, akıl hâlâ sıradan bilincin konumu içindedir. Bu nedenle, öz-bilince dönüşebilmesi için içindeki sıradan bilinç öğesinden kurtulması gerekmektedir. Bunun yolu

da nesnesinin dışsallık boyutunu iptal etmesinden geçmektedir. İşte Hegel tam bu noktada arzu kavramına başvurur: Arzu, nesnenin bağımsızlığını iptal etmeye yönelten itilimdir. Ancak en basit haliyle arzu, nesnesini tüketme biçimini alır. Bireysel Ben, henüz dünyadaki başka Ben'leri tanıma aşamasına gelmiş değildir. Nesneleri şeylerdir, insanlar değil. Oysa Öz-bilinç, bir başkası için varolduğunda kendinde ve kendisi için varolur.

> Bu da yalnızca tanındığı zaman varolduğu anlamına gelmektedir. Öz-bilinç, bir başka öz-bilinçle yüz yüze geldiğinde kendisinin dışına çıkar. Bunun ikili bir anlamı vardır: İlk olarak kendisini kaybetmiştir, çünkü kendisini bir *başka* varlıkta bulmaktadır; ikinci olarak da böyle yaparak bu başkasının yerini almıştır, çünkü başkasında gördüğü, bizzat kendisidir (Hegel, 1977: 111).

Arzu, şeylere yöneldiği sürece bir tür tek-bencilik halinin içerisinde kalmaya mahkûmdur. Ancak bir başka Ben ile karşılaştığı zaman, nesnesi kendisine benzer bir Ben olduğu için, öteki Ben, kendisinin bir sureti olarak belirir. Bu öteki Ben'i özümseyerek tüketmediği takdirde yatışmayacak olan arzu, bilinci, nesnenin imhasına yönlendirir. Fakat Ben, bu diğer Ben'i olumsuzlamakta, ancak ondan kurtulmayı becerememektedir. Ve eğer öz-bilince erişilecekse, Ben, nesnesini tam anlamıyla olumsuzlamayı başaramadığı için nesnenin kendisini olumsuzlaması gerekmektedir. Ancak burada da kendisini olumsuzlayan şey bir bilinçtir. Çünkü "öteki de bir öz-bilinçtir; bir başka bireyle karşı karşıya bir bireydir" (Hegel, 1977: 113). O halde aslında kendisini kendisine dışsal ve soğurulamayacak bir nesne olarak koyan şey, bilincin kendisidir. Dışarıda olan nesnenin yine de bilinmesi gerekmektedir. Bilme etkinliğiyle yeniden özümsenen nesne ile bilinç arasındaki ayrım iptal olur ve bu biçimiyle olumsuzlanmış olan nesne durumundaki öteki Ben, kendisini olumsuzlamış olmaktadır.

Elbette burada söz konusu olan efendi ile köle diyalektiğidir. Diğer Benlerin varoluşunu tanıma noktasına gelen Ben, kendisini etkin evrenselliğin biricik merkezi olarak gördüğü için, diğer bir Benle karşılaştığı zaman onun bağımsızlığına bir son vermek arzusu duymaktadır. Diğer Ben de bu ilk Benle aynı dü-

zeyde bir bağımsızlık talebinde bulunduğu için, ya da kendisinin olumsuzlanmasına rıza göstermediği için, her birinin diğerini yok etme amacında olduğu bir ölüm kalım mücadelesi başlar. Ancak taraflardan birinin diğerini tamamen yok etmesi, kendi nesnesini de yok etmesi anlamına geldiği için, galip, mağlubu öldürerek bütünüyle yok etmez; yalnızca ötekindeki bağımsız öğeyi ortadan kaldırmaya yönelir. Böylelikle bir efendi ve bir de köle açığa çıkar.

Bu suretle Hegel, Kojève'in son derece güçlü yorumu uyarınca, kendini kavramanın yolunun, kendine karşıt olan ötekiden geçtiğini ileri sürmüş olmaktadır. Bu minvalde, dışsal bir sınır olarak beliren şey de bizzat bilincin kapsamı içinde yer alan içsel bir ayrımdır. Arzunun döngüsü içerisinde insan da dâhil olmak üzere her canlı, kendisini, hayatın döngüsüne karşıt bir biçimde düzenleyerek ve bir tür süreksizlik içerisinde onaylayabilmektedir. Hayat, hayatın olumsuzlanmasıyla kurulmaktadır ve olumsuzlanan "nesnellik, arzunun nesnesi ve bu arzunun tatmini olarak yerleştirilmiştir. ... Arzu bir yarık açmaktadır ve bu yarık hiçbir nesnenin dolduramayacağı kalıcı bir boşluktur – kendisini tam da istemelerin/eksikliklerin tatmininde sürdüren bir boşluk, öznelliğin boş-yeri" (Dolar, 2009: 251). Varlığı olumsuzlayan *Arzu*, kendisini yalnızca bir başka *Arzu*da bulabilir. Arzu, ötekinin arzusudur.

Arzu yansımalı bir konumda anlamını bulur. *Ben*e özdeşliğini veren şey, *Ben*in dışından gelmektedir ve bu, *imgesel* bir özdeşleşmedir. Böylelikle Lacan, ayna evresini, insanın doğuşu esnasındaki olgunlaşmamışlığıyla –hayatın ilk dönemlerindeki fiziksel koordinasyon becerilerinin yetersizliği– bağlantılandırır ve süreci, bilincin terimleriyle değil de bilinçdışının terimleriyle konumlandırmaya yönelir. Kojève'nin teorilerine yaslanarak, benin kimliğinin ve özdeşliğinin ifade bulduğu spekküler dünyanın hiçbir başkalık ya da ötekilik içermediğini ileri sürer. Buradan da ayna evresinin ünlü tanımına ulaşır: Ayna evresi bir evredir; evrimsel anlamda bir 'aşama' değil, yapısal olarak bir başka evrenin yerini alan bir evredir. Böylelikle *Ben*, dışsal bir imgeyle özdeşleşmek suretiyle oluşur ve belki, sürekli yeniden

oluşur. Bu da *Ben*in bir *topos*a, bir yanlış-tanıma yerine dönüştürülmesi anlamına gelmektedir: "...analitik deneyim, bize, *Ben*in algı-bilinç sisteminin merkezinde yer almadığını veya 'gerçeklik ilkesi' tarafından organize edilmediğini; *Ben*i bütün savunma yapıları içinde karakterize eden *yanlış tanıma işlevini* kalkış noktası olarak almamız gerektiğini öğretir" (Lacan, 2005: 80).

Ben'in hakikatin, gerçekliğin ve özerk denetimin yeri olmadığını; yanılsamaların bir somutlaşması, otantik kendiliğin özgürleşebilmesi için analiz yoluyla çözülmesi gereken 'yanlış-tanımaların' kaynağı olduğu biçimindeki ısrarıyla, Lacan, Hegel'de doğal bir müttefik bulmuştur. "Hegel, modern Avrupa düşüncesini egemenliği altına almış bulunan ben-merkezli felsefelerin 'bilincini' ve 'ben'ini eleştirmiştir. Bunlar Descartes'ın rasyonel *cogito*'sunu, İngiliz empirizminin içgözlemsel bilincini ve Kant ile Fichte'nin özerk ve transandantal benini içermektedir" (Casey & Woody: 1983: 78). Hegel'e göre bütün bunlar, saf bir epistemolojik Ben idesine dayandıkları ölçüde yanlış kavramsallaştırmalardır. Kojève'in Hegel'in felsefesini temelde Hegel'in kendi kendisini anlama girişimi olarak konumlandırmasına olanak tanıyan da budur. Kojève, Hegel'in farklılığını, "etten kemikten olan ve kendisinin böyle olduğunu bilen bir insan" olmasına bağlar; "bir iskemleye oturmuştur; masanın başında; kâğıda tüy kalemle yazılar yazmaktadır" (Kojève, 2001: 37). Kendi kendisini anlayabilmek için Hegel, bu tarihsel uğrağı felsefileştirmenin ne olduğunu anlamak zorundadır. Bunun yolu da 'ben' ile 'öteki' arasındaki gizli özdeşliği açığa çıkarmaktan geçmektedir. "Hegel, kendi tarihselliğini görmeyi beceremeyen ve kendisini, kendi toplumunun ve çağının kültüründen ve eğilimlerinden bağımsız, saf, özerk bir ben olarak öne süren birinin, bizzat kendisine yabancı olduğunda ısrarcıdır" (Casey & Woody, 1983: 78-79). *Tinin Fenomenoloji*'sinin temel amacı da soyut bir ben biçimindeki yanılsamaya son vererek, kendisine yabancılaşmış bilinci, hem tarihin yaratıcısı hem de onun ürünü olarak kendisinin bilincinde bir bilince taşımaktır.

Lacan'ın düşüncesinin Hegelci art-alanını göstermenin en kolay yolu, özneyi kendi yabancılaşmasından ya da Lacan'ın ifa-

desiyle öznenin ben tarafından tutsak edilmesinden kurtarmaya yönelik bu iki program arasındaki paralelliği göstermektir. Hegel'in Ben felsefelerine yönelik eleştirisindeki kalkış noktası, bilince ilişkin çözümlemeleridir ve bu eleştiri, öznellik tarafından kirletilmemiş bir nesnel dünya tasarlamak arayışındaki naif bilimsel düşüncenin bir eleştirisinde yoğunlaşmaktadır. Bu düşünüş biçimi, bilimsel nesnenin bilimsel öznenin bir yansıtması olduğunu göz ardı etmektedir. Tanıma, ötekiyle girilmiş bir ilişki olmaktan çok iki eksiklik arasındaki bir ilişki olduğu için yanlış-tanımadır:

> Özdeşlik, arzu aracılığıyla, herhangi bir temsile indirgenemeyecek ve olanaklı temsilin ötesinde duran olarak öznenin bir yerini inşa eder. Arzunun noksanlığını hiçbir imge dolduramaz. Böylelikle imge, bir tür «negatif ayna"ya, içerisinde arzunun kendisini arzu olarak tanıyamayacağı bir şeye dönüştürülmüş olur; tanıma, kendini-tanımamanın bir tanınmasıdır. Öz-bilincin alanına giriş, böylelikle, bilincin bir öz-temsili değil, onun içkin olanaksızlığıdır. İmgenin, temsilin, Benin ve bilincin ötesindeki özneye dayanır (Dolar, 2009: 253).

Böylelikle Hegel, Lacan'ın tartışmalarına iki biçimde girer. Bir yandan bireyler arasında geçen arzulayıcı etkileşimlere ve öteki insanların öznenin oluşumunda oynadıkları kurucu role ilişkin bir dizi düşünümü aralar; öbür yandan da Özne ile Öteki arasındaki Hegelci diyalektik, sözün söylenmemiş ve söylenmiş içeriğinin kurucu niteliğinin serimlenebilmesine olanak tanır: "Konuşurken peşinde olduğum şey, ötekinin yanıtıdır" (Bowie, 2007: 83). Böylelikle söz, arzunun zorunlu ve kaçınılmaz dolayımı, Öznenin ve Ötekinin birbirlerinin baskısı altında birlikte varoluş kazandıkları yer halini alır.

Lacan'ın Hegelci tutumu, Freud'da doğrudan adlarıyla değil de birer izlek halinde bulunan 'merkezsizlik', 'dış-merkezlilik' ve 'yaderklik' gibi kavramların psikanalize yerleşmesini sağlamıştır. Böylelikle "Bilinçdışı Ötekinin söylemidir", "Bilinçdışı bir dil gibi yapılanmıştır", "Öteki özneyi mesken tutar" gibi formüller de kendi bağlamlarına otururlar. Son kertede dilin ve öznenin yapılarının akrabalığına işaret edilmektedir. Her ikisinde de ay-

rımların eklemlenmesi söz konusudur; ikisinin de merkezi yoktur; ikisi de sayısız yer değiştirmeler içerir; ikisinde de ne bir bütünlenme ne de bir atalet anı vardır.

Lacan, Hegelci modelin –elbette bu model Kojève'in perspektifiyle çerçevelenmiş bir modeldir– özneyi konumlandırmak açısından oldukça kullanışlı bir dolayım sağladığı görüşündedir. Hegel sayesinde özne, bilgiyle bir ilişki zemininde konumlandırılmaktadır (Lacan, 2005: 671). Yine bu model, böylesi bir ilişkinin çok anlamlılığını ve dolayısıyla da belirsizliğini göstermek açısından da oldukça işlevseldir. Bu yolla Lacan bir yandan bilimin öznesini tartışma konusu haline getirirken, öbür yandan da bir bilim kisvesiyle iş görmekte olan psikolojiyi ve psikolojinin özneyi tam bir birlik halinde ele alışını eleştiri konusu yapar. Bu türde bir birlik tasavvurunun zemininde elbette bilincin öznesi yer almaktadır ve Hegel, özellikle de *ego cogito*'ya yönelik eleştirileriyle, hem öznenin solipsizmini kırmış, hem de bilinçdışı bir özneye yer açmış durumdadır. Lacan 'bilinç durumuna' fazlasıyla sorumluluk ve anlam yüklemenin kendisini, türlü kuramların bir otantikleştirme girişimi olarak görür. Oysa "Hegelci bilgi, *Aufhebung*'u (kapsayarak aşmayı) mantıksallaştırırken, bu türde bilinç durumlarına pek de itibar etmez" (Lacan, 2005: 673). Zaten Lacan'a göre Freudcu pratik içinde bu türlü bilinç durumlarının pek de rolü yoktur.

> Hakikat, bilginin, yalnızca kendi cehaletini işe koşmak yoluyla öğrenebileceğinden fazla bir şey değildir. Bu, gerçek bir krizdir ve bu kriz içerisinde, *İmgesel*, yeni bir *Simgesel* biçim meydana getirerek iptal olur. Bu diyalektik, yakınsamalıdır ve mutlak bilgi olarak tanımlanan kritik birliğe doğru ilerler. Bu birlik, yalnızca, Simgeselin, artık kendisinden bir şey beklenemeyecek olan bir Gerçekle birleşmesi olabilir. Bu, kendi öz-özdeşliğinde son bulmuş özne değilse nedir? ... [Bu özne], bu sürecin temelinde yatan şey olarak, *Selbstbewusstsein* olarak, bilincin varlığı, bütünüyle bilinçli kendilik olarak adlandırılmaktadır (Lacan, 2005: 675).

Bir gösteren olarak *Ben*in linguistik tanımından yola çıkabiliriz: *Ben*, bir kaydıraçtır; konuştuğu sürece özneye işaret eder. Bu, 'ben'in konuşan özneye işaret ettiği fakat ona ilişkin bir gösterge

olmadığı anlamına gelmektedir. Ötekiyle doldurulmuş öznenin ardı ardına kaybolma ve geri dönme, var olma ve olmama, anlam ve anlamsızlık, yoğunlaşma ve dağılma, bulunma ve göçmüş olma yazgıları dışında bir yazgısı olamaz. "Dil bu ritmin vasıtası değildir; çünkü özneliğin koşulu olarak başından beri oradadır. Öznenin varlık olarak bütün serüvenlerinin temelini oluşturan kararsız örüntüyü dil temin eder" (Bowie, 2007: 84).

Lacan'ın öznenin büyük Ötekideki yabancılaşması konusuyla iki ayrı anlamda ilgilendiği ileri sürülebilir. Bu farklılık, birbirinin alternatifi iki spekülasyon olarak değil de Lacan'ın Ötekinin öznesi kuramındaki bir evrimin, bir katmanlaşmanın kanıtı olarak görülmelidir. "Sözün ve Dilin İşlevi ve Alanı" başlıklı yazısında Lacan dildeki yabancılaşmanın üstesinden gelinebileceği biçiminde bir konum almaktadır. Buna göre, bu başarı öznenin İmgesel yabancılaşmanın ve bunun narsistik yıkıcı eğilimlerinin üstesinden gelmesini sağlayacaktır. Bu metne göre, "dolu-söz"ün işlevi, evrensel dil içerisindeki bireysel yabancılaşmanın psikanalitik süreç aracılığıyla etkin bir biçimde aşılmasıdır. Burada Lacan'ın temel referansı Kojève'nin dolayımından geçmiş Hegelci diyalektiktir. Fakat bundan birkaç yıl sonra, "Harfin Bilinçdışındaki Failliği" başlıklı yazısında ve Seminer IV ile Seminer V'te Lacan, dildeki yabacılaşmanın aşılamayacağı düşüncesini ileri sürer. Öznenin bireysel sözü, geri döndürülemez bir biçimde dilin evrensel alanına ve bunun yasalarına tabidir. Lacan'ın bu ikinci aşamadaki temel referansı ise Jakobson'un ayrıntılı bir biçimde yeniden ele aldığı biçimiyle Saussure'ün yapısal dilbilimidir.

Bu temelde, Lacan, Freudcu girişimi tamamen yeniden betimlemeye ve onun köklü dilbilimsel niteliğini açığa çıkarmaya girişmiştir. Ancak psikanaliz içerisinde dilbilimin karşı karşıya kaldığı ciddi sınırlılıklar da söz konusudur. Çünkü psikanaliz birbirinden kopuk zihinlerin değil, birlikte bulunan, karşılıklı etkileşim halindeki zihinlerin bilimidir; incelediği konuşma bireyler arasında cereyan eder ve aralarındaki çatışmaların izlerini taşır. 'Gösteren' bir anlamda tamamen kamusal olmakla birlikte, günlük yaşamı meşgul eden ve analitik sağaltımın ta-

sarlanmış ve yoğunlaştırılmış bir biçimde yeniden sahnelemeye çalıştığı öznelerarası yaşantılar hakkında söyleyecek pek az şeye sahiptir. Dilbilimin sağladığı gereçlerin kısıtlayıcı olduğu noktada, Lacan, dilbilimsel projenin olaylarla dolu bu kısmına uygun gereçleri bulabilmek için yüzünü Hegel'e, fakat dönemin Fransa'sında ve özellikle de Lacan'ın kuşağı üzerinde oldukça büyük bir etki bırakmış olan Alexandre Kojève ile Jean Hyppolite'in çalışmaları sayesinde tanıştığı *Tinin Fenomenolojisi*'nin Hegel'ine dönmüştür. Hegel'in Lacan'ın kuramına sağladığı katkı, 'Öteki' kavrayışı –bilince musallat olan ve kamusal alanda sonsuz yankılar bulan ötekilik kavrayışı– olmuştur. Kojève'nin ifadeleriyle, "Arzu, bir başka *Arzuya* ve bir *başka* Arzuya yönelmiş olmak koşuluyla insansaldır – daha doğrusu *insansallaştırıcıdır*, *insanoluşturucudur* ancak. İnsansal olmak için insanın, bir şeyi kendine baş eğdirmek amacıyla değil, ama (şeye yönelik) bir başka *Arzuyu* kendine baş eğdirmek amacıyla davranması gerekir" (Kojève, 2001: 44).

Bu türlü bir Öteki kavrayışı, Lacan'a, doğal olan ile gösterimsel olan arasındaki kesişim bölgesi hakkında konuşma olanağını sunmuştur. Bilinçdışının dilbilimsel yorumu, ötekine yönelen arzuyu, doğallık tınısı daha düşük terimlerle yeniden tanımlamayı gerektirdiğinden, Hegel'in, arzunun biyolojik gereksinimleri ve itilimleri nasıl aştığına odaklanan arzu tartışması, doğal terimlerin bırakılması olanağını sağlamıştır. Fallusun Simgesel statüsünde ısrarlı olan Lacan, fallusu, "logosun rolünün arzunun girişiyle birleştiği yer olarak ayrıcalıklı gösteren" (Lacan, 2005: 581) olarak tanımladığında, aslında, arzu ile dil arasındaki kesişim bölgesinde fallusun durduğunu söylemiş olmaktadır. Simgesel bir nesne olarak fallus, insanın organik gereksinimin ötesindeki arzusunun aşkınlığını damgalamaktadır. Organik gereksinimin ötesindeki arzu ise, hayvansal arzuyu aşan insansal arzu olarak belirmektedir. İnsansal arzu ile hayvansal arzu arasındaki ayrım da Kojève'deki ifadesini şu biçimde bulur: "Bir Arzuya çevrilmiş bir Arzuya yönelen Arzu, biyolojik olarak verilmişi, bu Arzuya bağlı olarak gerçekleştiren Eylemin, bu verilmişle sınırı olmasından ötürü *aşmasından* dolayı, hayat ve ölüm için

bir mücadeledir. Başka bir deyişle, bu durumda İnsan, *biyolojik-olmayan* arzusunu doyuma ulaştırmak için biyolojik hayatını tehlikeye atacaktır" (Kojève, 2001: 45).

Elbette burada unutulmaması gereken mesele, 'ölüme kadar gidiş'in değil, ölümü göze alacak kadar kararlı oluşun işlerlikte olduğudur. Çünkü ölümüne mücadele, sonuna kadar giderse taraflardan en az biri hayatını kaybedecektir ve bir cesetten tanınmayı talep etmenin elbette bir 'anlam'ı yoktur. "Eğer bu mücadelenin pozitif bir sonucu olacaksa, hasımlardan birinin teslim olması, hayatını kurtarmak için kendi arzusundan feragat etmesi ve ötekinin, yani efendinin arzusunu tatmin etmek için çalışan bir köleye dönüşmesi gerekmektedir" (Casey & Woody, 1983: 84). Bir başkası tarafından bilinip tanınmak arzusunun doğurduğu bu mücadelede, sonuna kadar gitmeyi göze alan taraf Efendi olarak ortaya çıkarken, göze alamayan taraf Köle olur. Köle, mücadeleyi sonuna kadar götürmektense özerklikten yoksun bir hayatı tercih eder; hayatta kalmak istemektedir ve bu nedenle de yenilgiyi kabullenir. "Öz-bilinç ve yaşam, iki özneye bölünürler: Yaşama karşı öz-bilinci tercih eden efendi ve özerkliğinden olma pahasına yaşama sadık kalan köle" (Dolar, 2009: 254). Fakat bu durumdaki efendi, özerkliğinden vazgeçmiş olduğu için 'tam' bir insan olmayan kölenin tanımasıyla tatmin bulamaz. Öz-bilinç yalnızca bir başka Ben, bir 'alter ego' aracılığıyla gerçekleştirilebilir ve efendinin, kölenin şahsında 'tam' bir insanla karşı karşıya gelmesinin olanağı yoktur. Bu olanağa sahip olan, efendisinde kendi alter egosuyla karşı karşıya gelebilen köledir. Ancak bu biçimiyle Ötekilik, üstesinden gelinmesi gereken bir şeydir ve köle, bunun üstesinden gelmeyi emeği ve çalışmasıyla başarır. Köle, emeği ve çalışmasıyla dünyayı yeniden biçimlendirmekte ve böylelikle de kendi öznel etkinliğini dünyada gerçekleştirip somutlaştırmaktadır. Bu nedenle bu dünya içinde kendini tanıma olanağına sahiptir. Köle, ötekinin arzusunu tatmin etmek için çalışmak suretiyle, doğal dünyanın efendisi halini alarak kendi özgürlüğünü ve dolayısıyla öz-tanımayı gerçekleştirir.

Fakat Hegel'in düşüncesinde, iki ayrı ve bağımsız varlığın

bir egemenlik ilişkisi içinde bir 'biz' halini alması konusunda sorunlu bir yan söz konusudur. Ludwig Siep, Hegel'in, bir "ben" ile bir "ben" arasındaki ikili ilişkiden bir "ben" ile bir "biz" arasındaki ilişkiye geçişi ikiliğin basit bir çoğalması olarak düşündüğünü; "toplumsal"ı (en geniş anlamıyla Hegel'in Tin adını vereceği şeyi) düşünmek için nitel bir üçüncü aşamanın müdahalesinin gerekli olduğunu göremediğini ileri sürmüştür (Aktaran Dolar, 2009: 254). Kojève'den, ikili bir ilişkinin ortaya çıkabilmesi için müphem bir üçüncünün başından beri işin içinde olması gerektiği düşüncesini almış olan Lacan, Simgesel bir anlaşmanın, ölümüne mücadeleden önce gelip bu mücadeleyi düzenlemesi gerektiği görüşündedir:

> Köleliği ortaya çıkaran bu ölümüne mücadele, doğru bir biçimde saf bir prestij mücadelesi olarak adlandırılmıştır. Risk altında olan şey –hayatın kendisi- insanın türsel olarak erken doğuyor olmaklığının tehlikesini yansıtmak bakımından oldukça iyi bir biçimde konumlandırılmıştır. Hegel bunun farkında değildi. Ben bunu ayna-tutsaklığının temel dinamik nedeni olarak konumlandırdım. Fakat ölüm, ... bir 'başlangıç kuralı'nın ve bir 'son uzlaşma'nın ıskaladığı şeyi görünür kılar. Çünkü son tahlilde, kaybeden eğer bir köle olacaksa, can vermemelidir. Başka bir deyişle bir anlaşma, her zaman, şiddetin ebedileşmesinden önce gelir; şiddete önceldir ki ben buna imgeseli egemenliği altına alan simgesel adını veriyorum (Lacan, 2005: 686).

Lacan, Kojève'nin Hegel'den kaçırdığını Kojève'den kaçırır. Hegel'in karşılıklı bilip tanıma ile son bulacağını düşündüğü efendi-köle diyalektiği, modern hukuku da bu çatışmanın son bulduğu bir biçim olarak arkasından getiriyordu. Hukuk üzerine olan kendi çalışmasında Kojève, Hegel'in gözünden kaçmış olan müphem üçüncüyü, hukukun tesisi için sahneye çağırmaktaydı. Lacan ise bu müphem üçüncünün, Simgesel olarak başından beri efendi-köle diyalektiğinin içerisine gömülü olduğunu ileri sürmektedir. Fakat temel bir farkla: Lacan, Mladen Dolar'ın yerinde bir biçimde işaret ettiği üzere, Hegel'in köle efendi diyalektiğindeki köleyi psikanalizin alanına doğru kaydırır ve bu diyalektiği öznenin yabancılaşma içerisindeki kuruluşuna bağlayarak yeniden yorumlar ve bu perspektifi de takıntılı

kişiliğe uygular:

> Gerçekte, takıntılı özne, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğinde geliştirmemiş olduğu bir durumu açığa vurmaktadır. Köle, içinde, kendisine efendiliğin vaat edilmiş olduğu prestije dayalı bir mücadelede, ölüm riskiyle yüz yüze geldiğinde boyun eğmiştir. Fakat kendisinin bir ölümlü olduğunu bildiği için efendinin de ölebilecek olduğunu bilir. Bu andan itibaren, emeğini efendiye sunmayı ve bunun yanı sıra hazdan uzak kalmayı kabul edebilecek durumdadır ve efendinin öleceği anın belirsizliği içinde beklemektedir (Lacan, 2005: 259).

Kölenin efendinin ölümünü bekleyişi, aslında kendisinin artık ölebilir olacağı anı da bekleyişidir. Köle, [şimdi] efendinin ölümünün beklendiği bir an içerisinde yaşamaktadır ve efendinin öldüğü an, onun yaşmaya başlayacağı andır. Fakat bu bekleyişi sırasında köle, "bir ölü olarak efendisiyle özdeşleşir ve bu nedenle de bizzat kendisi ölüdür. ... Ama efendisini aptal yerine koyma çabasını da sürdürür; zorlu çalışmasıyla iyi niyetini göstermeye çalışır" (Lacan, 2005: 259). Köleyi köle yapan bizzat kendi fantezisidir. Köle kendisinin örtük rızasını, efendinin dışsal baskısı olarak algılar. "Köle, kendisini kendisi olmaktan alıkoyan şeyin efendinin zevki olduğunu farz eder, fakat bunun önündeki gerçek engelin bizzat kendi zevki olduğu açığa çıkmaktadır. Onun içsel kendi-tıkanıklığının ve bağımlılığının kaynağı budur – o kendi zevkinin hem öznesi hem de tebaasıdır" (Dolar, 2009: 257).

Efendi ve Köle diyalektiği, Lacan'ın nesnelliği, arzunun nesnesi ve bu arzunun tatmini olarak yerleştirmesine ve hem ayna evresinde hem de öznenin linguistikten hareketle konumlandırılışında bulunan biçimselliğe, bir içerik taşımasına olanak tanımaktadır. Herhangi bir belirli nesne aracılığıyla tatmin edilemeyen ve her nesnede "bu değil" deneyimini yaşayan arzu, öznede, hiçbir nesnenin dolduramayacağı kalıcı bir boşluk açar. Bu boşluk, öznelliğin boş mekânıdır.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, *Çocukluk ve Tarih: Deneyimin Yıkımı Üzerine Bir Deneme* (çev. Betül Parlak), Kanat Yayınları, İstanbul, 2010.

AGAMBEN, Giorgio, *Language and Death: The Place of Negativity* (trans. Karen Pinkus & Michael Hardt), University of Minnesota Press, Minnesota, 1991.

ALTUĞ, Taylan, *Dile Gelen Felsefe*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.

BADIOU, Alain, ROUDINESCO, Elisabeth, *Dün Bugün Jacques Lacan* (çev. Akın Terzi), Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

BENVENISTE, Émile, *Genel Dilbilim Sorunları* (çev. Erdim Öztokat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

BENVENISTE, Émile, *Problems in General Linguistics* (trans. M. E. M.), University of Miami Press, Miami, 1971.

BOAS, Franz, *Handbook of American Indian Languages*, Government Printing Office, Washington, 1922.

BOON, James, "Claude Lévi-Strauss", *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (ed. Quentin Skinner), Cambridge University Press, Cambridge, 1990 içinde s.s. 159-176.

BREGER, Louis, *Freud: Görüntünün Ortasındaki Karanlık* (çev. Aslı Biçen), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

BOWIE, Malcolm, *Lacan* (çev. V. Pekel Şener), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

CASEY, Edward S. & WOODY, J. Melvin, "Hegel, Heidegger, Lacan: Dialectic Of Desire", *Interpreting Lacan* (ed. Joseph H. Smith & William Kerrigan), Yale University Press, New Haven, 1983 içinde, s.s. 75-112.

CHIESA, Lorenzo, *Subjectivity and Otherness – A Philosophical Reading of Lacan*, MIT Press, Massachussets, 2007.

CRITCHLEY, Simon, *Sonsuz Talep – Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti* (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul, 2010.

DAVIES, Anna Morpurgo, "Saussure and Indo-European Linguistics", *The Cambridge Companion to Saussure*, ed. Carol Sanders, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 içinde, s.s. 9-29.

DERRIDA, Jacques, *Gramatoloji* (çev. İsmet Birkan), BilgeSu Yayınları, Ankara, 2010.

DERRIDA, Jacques, *Writing and Difference* (trans. Alan Bass), Routledge Publishing, New York, 2001.

DOLAR, Mladen, *Sahibinin Sesi: Psikanaliz ve Ses* (çev. Barış Engin Aksoy), Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

DOLAR, Mladen, "Divandaki Efendi ile Köle" (çev. Abdurrahman Aydın), *Monokl Dergisi Lacan Özel Sayısı* (ed. Yeşim Keskin), Sayı VI-VII, İstanbul, 2009 içinde, s.s. 250-265.

DUCROT, Oswald, TODOROV, Tzvetan, *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language* (trans. Catherine Porter), Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1994.

FREUD, Sigmund, *Cinsellik Üzerine* (çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınları, Ankara, 2000.

FREUD, Sigmund, *Cinsiyet Üzerine* (çev. A. Avni Öneş), Say Yayınları, İstanbul, 2012c.

FREUD, Sigmund, *Düşlerin Yorumu I* (çev. Emre Kapkın), Payel Yayınevi, İstanbul, 2012a.

FREUD, Sigmund, *Düşlerin Yorumu II* (çev. Emre Kapkın), Payel Yayınevi, İstanbul, 2010.

FREUD, Sigmund, *Gündelik Yaşamın Psikopatolojisi* (çev. Emir Aktan), Alter Yayıncılık, Ankara, 2012b.

FREUD, Sigmund, *Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve* İd (çev. Ali Babaoğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

FREUD, Sigmund, "Two Encyclopaedia Articles", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (ed. James Stachey), The Hogarth Press, Londra, 1961 içinde, s.s. 3912-3935.

FREUD, Sigmund, *Inhibitions, Symptoms and Anxiety – The Standart Edition* (ed. James Strachey), W. W. Norton & Company, New York, 1990.

FREUD, Sigmund, *Metapsikoloji* (çev. Emre Kapkın & Ayşen Tekşen Kapkın), Payel Yayınevi, İstanbul, 2002.

FREUD, Sigmund, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası* (çev. Banu Büyükkal & Saffet Murat Tura), Metis Yayınları, İstanbul, 2012d.

FREUD, Sigmund, *Psychopathology of Everyday Life* (trans. A. A. Brill), T. Fisher Unwin Ltd., Londra, 1922.

FREUD, Sigmund, *Uygarlık, Din ve Toplum* (çev. Selçuk Budak), Öteki Yayınları, Ankara, 1999.

FREUD, Sigmund, *Yaşamım ve Psikanaliz* (çev. Kâmuran Şipal), Say Yayınları, İs-

tanbul, 1998.

GEÇTAN, Engin, *Psikanaliz ve Sonrası*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

GRIGG, Russel, *Lacan, Language and Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 2008.

GÜLEÇ, Cengiz, "İnsan Kuramcısı Freud", *Freud* (yayına hazırlayanlar Cengiz Güleç & Murat Batmankaya), Say Yayınları, İstanbul, 2009 içinde s.s. 25-49.

HAUTE, Philip Van, *Against Adaptation: Lacan's 'Subversion' of the Subject* (trans. Paul Crowe & Miranda Vankerk), Other Press, New York, 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *The Phenomenology of Spirit* (Trans. by A. V. Miller), Oxford University Press, Oxford, 1977.

HÉNAFF, Marcel, "Lévi-Strauss and the Question of Symbolism", *Cambridge Companion to Lévi-Strauss* (ed. Boris Wiseman), Cambridge University Press, Cambridge, 2010 içinde s.s. 177-195.

HİLAV, Selahattin, "Açıklamalar", Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş* (çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001 içinde, s.s. 9-16.

HOLDCROFT, David, *Saussure: Signs, System, and Arbitrariness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

HOMER, Sean, *Lacan* (çeviren Abdurrahman Aydın), Phoenix Yayınları, 2013, Ankara.

HOPKINS, James, "The Interpretation of Dreams", *Cambridge Companion to Freud* (ed. Jerome Neu), Cambridge University Press, Cambridge, 1992 içinde s.s. 86-135.

JACCARD, Roland, *Freud* (çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.

JAKOBSON, Roman, *The Framework of Language*, Michigan Studies in the Humanities, Michigan, 1980.

JAKOBSON, Roman, *Six Lectures on Sound and Meaning* (trans. John Mepham), MIT Press, Cambridge, 1978.

JAKOBSON, Roman, "Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances", *Selected Writings II: Word and Language*, Mouton & Co. Printers, Paris 1971 içinde, s.s. 239-259.

JONES, Ernest, *Freud: Hayatı ve Eserleri* (çev. Emre Kapkın, Ayşen Tekşen Kapkın), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2004.

JOSEPH, John E., "The Linguistic Sign", *The Cambridge Companion to Saussure*, ed. Carol Sanders, Cambridge University Press, Cambridge, 2004 içinde, s.s. 59-75.

KLEIN, Ernest, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Elsevier Publishing Company, New York, 1966.

KOJÈVE, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş* (çev. Selahattin Hilav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

LACAN, Jacques, *Ecrits* (trans. Bruce Fink), W. W. Norton & Company, New York, 2005.

LACAN, Jacques, *Freud's Papers on Technique – Seminar I* (trans. John Forrester), W. W. Norton & Company, New York, 1991a.

LACAN, Jacques, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis – Seminar II* (trans. Sylvana Tomaselli), W. W. Norton & Company, New York, 1991b.

LACAN, Jacques, *The Psychoses – Seminar III* (trans. Russel Grigg), W. W. Norton & Company, New York, 1993.

LACAN, Jacques, *The Formations of the Unconscious – Seminar V* (trans. Cormac Gallagher), http://www.lacaninireland.com, erişim tarihi 17.04.2014.

LACAN, Jacques, *The Ethics of Psychoanalysis – Seminar VII* (trans. Denis Porter), W. W. Norton & Company, New York, 1997.

LACAN, Jacques, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis – Seminar XI* (trans. Alan Sheridan), W. W. Norton & Company, New York, 1998.

LACAN, Jacques, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı – Seminer XI (çev. Nilüfer Erdem)*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.

LEMAIRE, Anika, *Jacques Lacan* (trans. David Macey), Routledge & Kegan Paul, Boston, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Introduction to the Work of Marcel Mauss* (trans. Felicity Baker), Routledge & Keagan Paul, Londra, 1987.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Myth and Meaning*, 1995

LÉVI-STRAUSS, Claude, "Preface", Roman Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning*, (trans. John Mepham), MIT Press, Cambridge, 1978 içinde, s.s. XI-XXVI.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Structural Anthropology* (trans. Claire Jacobson & Brooke Schoepf), Basic Books, New York, 1974.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *The Elementary Structures of Kinship* (trans. James Harle Bell, John Richard von Sturmer & Rodney Needham), Beacon Press, Boston, 1969.

MURRAY, Alex, *Giorgio Agamben (çev. Abdurrahman Aydın)*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2013.

MYERS, Tony, *Slavoj Žižek*, Routledge Publishing, Londra, 2003.

NASIO, J. D., "Jacques Lacan Kuramının Genel Kavramları" (çev. Atakan Karakış), *Monokl Dergisi Lacan Özel Sayısı* (ed. Yeşim Keskin), Sayı VI-VII, İstanbul, 2009 içinde, s.s. 48-53.

NASIO, J. D., *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders* (çev. Özge Erşen & Murat Erşen), Ankara, 2007.

NASIO, J. -D., *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı* (çev. Murat Erşen), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

NOBUS, Dany, "Lacan's Science of the Subject: Between Linguistics and Topology", *Cambridge Companion to Lacan* (Edited by Jean-Michel Rabaté), Cambridge University Press, Cambridge 2003 içinde, s.s. 50-68.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, The Free Press, Illinois, 1952.

REICH, Wilhelm, *Reich Freud'u Anlatıyor* (çev. Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul, 1997.

RICOEUR, *Yoruma Dair: Freud ve Felsefe* (çev. Necmiye Alpay), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

ROSMAN, Abraham, RUBEL, Paula G., "Structure and Exchange", *Cambridge Companion to Lévi-Strauss* (ed. Boris Wiseman), Cambridge University Press, Cambridge, 2010 içinde s.s. 59-79.

ROUDINESCO, Elisabeth, *Her Şeye ve Herkese Karşı Lacan* (çev. Nami Başer), Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

ROUDINESCO, Elisabeth, "The Mirror Stage: An Obliterated Archive", *The Cambridge Companion to Lacan* (ed. Jean-Michel Rabaté), Cambridge University Press, Cambridge, 2003 içinde, s.s. 25-34.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Course in General Linguistics* (trans. Wade Baskin), The Philosophical Library Press, New York, 1959

SHEPHERDSON, Charles, *Lacan and the Limits of Language*, Fordham University Press, New York, 2008.

SKEAT, Walter W., *Concise Etymological Dictionary of the English Language*, Perigee Books, New York, 1980.

STACE, W. T., *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, Dover Books, New York, 1955.

STORR, Anthony, *Freud: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York, 1989.

TURA, Saffet Murat, *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, Kanat Yayınları, İstanbul, 2007.

TURA, Saffet Murat, "Haz İlkesinin Ötesi ve Oedipus Kompleksi", Sigmund Freud,

Haz İlkesinin Ötesinde – Ben ve İd (çev. Ali Babaoğlu), Metis Yayınları, İstanbul, 2011 içinde, s.s. 7-17.

ŽİŽEK, Slavoj, *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş* (çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.

Söz, yalnızca analizin temel ortamı olduğu için değil, hatırlamanın bilinç düzeyinde gerçekleşmesini sağladığı için de önemlidir. Hipnotik hatırlama hiç kuşkusuz geçmişin bir yeniden üretimidir; fakat bu hatırlama sözel bir temsilin dışında gerçekleşir. Oysa bir 'çok-anlamlılık' da içerse, geçmişin histerik olarak açığa çıkarılışı, açığa çıkarılan içeriğin sözel bir temsil edinmesini sağlar. Üstelik bu çok-anlamlılığın nedeni, hem İmgeselde hem de Gerçekte konumlanmış bulunan içeriğin, bu ikisi arasındaki salınımı değildir. Yalanlardan oluşması da değildir. Bunun nedeni, hakikatin sözün içindeki doğumunu sunması ve böylelikle de bizi ne doğru ne de yanlış olan gerçekle karşı karşıya getirmesidir. Hakikatin mevcut gerçekliğin içindeki açığa çıkışına tanıklık eden ve onu bu gerçeklik adına bir zemine oturtan şey 'şimdiki söz'dür. Geçmişin, bir olayın tercih edildiği her kavşakta bir kenara bırakılmış olan güçlerine, bu gerçekliğin içinde tanıklık eden şey yalnızca sözdür. Buradaki hatırlama sorunu, artık biyolojik hafıza, kurucu mistikleştirme ya da semptomun çarpık anımsanışı meselesi değil, tarihin hatırlaması meselesidir. Psikanalizin kategorileriyle ifade edilirse, psikanalitik hatırlamada söz konusu olan gerçeklik değil, hakikattir; çünkü dolu sözün etkisi, geçmişin olumsallıklarını, onlara bir zorunluluk duyumu atfederek yeniden düzenlemektir.

BİLİNÇDIŞI DİL ve ARZU

BIBLIOTECH

Abdurrahman Aydın


9 786058 447363